



वीर सेवा मन्दिर  
दिल्ली

★

३६१०

क्रम संख्या

३३२

काल नं०

पू. ३१/१

खण्ड



जनेकान्ताय नमः

जैन तत्त्व मीमांसा की

# समीक्षा

लेखक—विद्वान् ब्रह्मचारी पं० चांदमलजी बूढ़ीवाल

नागौर ( राजस्थान )

—: ❁ ❁ :—

प्रकाशिका

श्री शांतिसागर जैन सिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था

आचार्यश्रीशान्तिबीर नगर । पोस्ट—श्रीमहावीरजी (राजस्थान)

आश्विन श्रीबीरनिर्वाण संवत् २४८८

अक्टूबर १९६२

# प्रकाशिका

अ। शान्तिसागर जैन सिद्धान्त प्रकाशिनी संस्था

आचार्य श्री शांतिवीर नगर

श्रीमहावीरजी

मुद्रक

सेठ हीरालाल पाटनी

निवाई बाले



## आवश्यक निवेदन

अनन्तवर्मणस्तत्त्वं पश्यन्ती प्रत्यगात्मनः ।

अनेकान्तमयी मूर्तिर्नित्यमेव प्रकाशताम् ।

संसारका एक नाम दुनिया है । यह दुनिया शब्दका अपभ्रंश है । इसका अर्थ होता है कि जितना लौकिक पारमार्थिक व्यवहार अथवा कथन है वह सब दो जय—द्रव्यार्थिक और पदार्था-र्थिक इन दोनों नभोंकी अपेक्षा से ही चलता है । एक नभका आश्रयकर जो चलता है वह अपना अभीष्ट सिद्ध नहीं कर सकता ।

सर्वज्ञकी वाणी भी यही कहती है कि--जितने पदार्थ हैं वे सब एक धर्म वाले नहीं हैं उनमें अनेक-बहुतसे अन्त-धर्म रहते हैं । उनका वर्णन भी अनेक प्रकार से हो सकता है परन्तु वचनमें एक साथ सब धर्मोंके वर्णन करनेकी शक्ति न होनेसे एक धर्मका ही वर्णन एक समय में हो सकता है । वचन से जिस एक धर्मका वर्णन किया जा रहा है उसके सिवा अन्व और भी बहुत से धर्म इस पदार्थ में हैं इस अभिप्रायको प्रगट करनेके लिये 'स्याद्' शब्दका प्रयोग किया जाता है । स्याद् शब्दके अनेक अर्थ संस्कृत भाषामें होते हैं परन्तु अन्व अर्थका ग्रहण न कर यहां 'किसी अपेक्षा से' अथवा 'वर्णनीय धर्मकी मुख्यतासे अन्य धर्मोंकी गौणता रखकर यह कहना है' यह अर्थ लिया जाता है । इसी अर्थको कहनेवाली पद्धतिका नाम स्याद्वाद वाणी है । जैनाचार्योंने इसी पद्धतिका आश्रय लेकर तत्त्व विवेचन किया है । 'सर्वथा' पदार्थ निरय ही है अथवा सर्वथा अनित्य ही है अथवा अमुक गुण से ही सहित है ऐसा मानना तत्त्वदृष्टि से बाधित है । इसका कारण यह है कि—एक पदार्थ में अपना सदभाव रहता है और दूसरे पदार्थका असदभाव--अभाव रहता ही है इस तरह

भाव और अभाव परस्पर विरोधी होने पर भी दोनों गुण रहते ही हैं ।

इस स्याद्वाद पद्धतिका आश्रय लेकर वर्णन करनेवाले बहुत कम लोग देखे जाते हैं । जो लोग अपने को जैन समझते हैं और तत्त्व चर्चामें प्रवीण समझे जाते हैं, वे भी इसके प्रयोग करने में धोखा खा जाते हैं । इसका कारण यह है कि—लोग स्याद्वाद का 'हे भी, नहीं भी है' ऐसा गलत अर्थ प्रायः समझते हैं ।

पदार्थ में कौन सा गुण किस अपेक्षा से रहता है इस अपेक्षावादको जो समझते हैं वे तो सही अर्थ में स्याद्वाद का प्रयोगकर अभीष्टार्थ पालेते हैं और जो इसको नहीं समझ पाते, वे विपरीत अर्थका भ्रम मान कर लेते हैं ।

आज बल अनेक विवाद जो दि० जैन समाजमें फैल रहे हैं उसमें यह अपेक्षावादका अज्ञान भी कारण है ।

पं० फूलचंदजी मिठांत शास्त्री बनारस ने जैन तत्त्वमीमांसा नामकी पुस्तक कानजी मतकी पुष्टिमें लिखी है उसमें इस स्याद्वादका खूब ही दुरुपयोग किया है । इतना ही नहीं, इसमें उपचार अभूतार्थ आदि शब्दोंका अर्थ भी अन्यथा लगाकर तत्त्वमीमांसाका उपहास किया गया है । विद्वान् ब्रह्मचारी चांदमल जी चूड़ीवालने युक्ति और आगमके बल से पंडितजीकी मीमांसाकी समीक्षा की है इसको पढ़ने से लोगों के ज्ञान में समीचीनता आवेगी । सोनगढका प्रचार विभाग अति उद्योगी है । आधुनिक जितने साधन उपलब्ध हैं, उन सबका उपयोग कर लेने में सिद्ध-हस्त है । यही कारण है कि—इन लोगोंके मतका प्रचार दिन पर दिन बढ़ रहा है दि० जैन समाजमें समीचीन दर्शन ज्ञान चारित्र की दिन पर दिन वृद्धि होती रहे और भ्रान्त धारणाओंका निरसन होता रहे इसलिये यह पुस्तिका प्रकाशित की गई है । इसमें कानजी मतकी आगम विरुद्ध सभी मान्यताओंका विवेचन विस्तार-

रसे किया गया है। इसके पढ़नेसे तत्त्वज्ञान यथार्थ रीतिसे होगा और पं० फूलचन्दजी ने मीमांसा नाम रख कर भी जो बकील की तरह इक तरफा पार्ट बढ़ा दिया है उसका भी रहस्य समझ में आजायगा।

किसी भी विवाद प्रस्त विषय का निर्णय करते समय न्यायाधीशके समान दोनों पक्षकी समस्त युक्तियोंका निष्पक्ष हो कर मनन करना चाहिये और फिर आगमके आलोकमें उसका निश्चय करना चाहिये। यही एक ऐसी निर्दोष पद्धति है जिससे यथार्थ भ्रद्धान ज्ञान होकर आत्मामें विशुद्धि निष्कषायता आती है। जो लोग किसी कषायकी पुष्टि करने के लिये जैन तत्त्वोंका अन्यथा प्ररूपण करते हैं, वे अपनी चतुराई से भले ही उसके प्रचारमें सफल हो जाय और लोगों में सम्मान भी पा लें परन्तु अशुभ कर्मबंधके बंधन से वे नहीं बच सकते, परिपाक समय आने पर उसका अशुभ फल-दुख उन्हें भोगना ही पड़ेगा।

भाई कानजी ने और उनके भक्तोंने, जिन जिन ऋषि प्रणीत शास्त्रों से उनके मतका पोषण नहीं होता परन्तु वे शास्त्र दिगम्बर जैन संप्रदायमें सर्वोपरि मान्य हैं तो उन सबका हिंदी गुजराती अर्थ बदल दिया है और अपने मतकी पुष्टि करनेवाला स्वकल्पित व्याख्यान लिख दिया है। इतना ही नहीं, उसको छपाकर अल्पमूल्य अथवा विनामूल्यसे वितरण कर समस्त दिगम्बर जैन शास्त्र भंडारों में पहुँचा भी दिया है। इस तरह इन्होंने वर्तमान की तरह भविष्य में भी दि० जैन स्त्री पुरुषों के यथार्थ भ्रद्धान में परिवर्तन कर देने का असत् प्रयास किया है।

पुरातन ऋषि प्रणीत ग्रंथ प्राकृत संस्कृत भाषाओं में हैं इस लिये संस्कृत प्राकृत भाषाओंके ज्ञाता निर्दोषी आत्म कल्याणोच्छु विद्वान् तो भ्रममें न पड़ेंगे परन्तु वे हैं ही कितने? आज कल तो लोभी खालची रुपयोंके पीछे अपनी विद्वत्ताका दूसरों के अभि-

प्रायः प्रचारमें खर्च कर देने वाले ही अधिक दीखते हैं । बकील लोग जैसे मेहनताना लेकर अपने मुवकिल का पक्ष सत् अमत् युक्तियोंसे पुष्ट कर दिखाते हैं वैसे ही ये लोग लिखाईका रुपया वसूलकर द्रव्य दाताके पक्ष की पुष्टि कर दिखाते हैं । परन्तु ये लोग बकील और अपने बीचके इस अंतरको भूल जाते हैं कि बकील तो एक आदमी का अहित करता है और न्यायाधोश उसके अहित को वचा भी सक्ता है । परन्तु शास्त्रोंका विपरीत अर्थ अनन्त जीवोंका अहित करता है । जैसा भविष्य दीख रहा है उससे संस्कृत प्राकृतज्ञ विद्वानों का सर्वाथा अभाव ही होता जायगा ऐसा जान पड़ता है । आजकलके पंडित लोग भी जब हिंदी भाषाके ग्रंथों का ही पठन पाठन करते नजर आते हैं तब आगे तो और भी यह भाषा का स्वाध्याय जोर पकड़ेगा ।

अतः प्रत्येक स्वपर हितैषी दि० जैनका कर्तव्य है कि—वह सावधान होकर भंडारों में शास्त्र मंत्रह करे । स्वयं भी शास्त्र पढ़ते समय देखले कि—इसका अनुवाद किसने किया है और किस जगह से प्रकाशित हुआ है । आजकल जैसे खाद्य आदि पदार्थों में मिलावट अधिक होने लगी है और उस मिलावटी मालकी विक्री करने में जो जितना चतुर होता है वह उतना ही अपना स्वार्थ सिद्ध करलेता है । इसी तरह दिगम्बर जैन समाजमें भी श्वेतांबर जैनों की शाखाएं स्थानकवासों दू'दिया आदि के मानने वाले लोग मिलावटी शास्त्र चलाने लगे हैं । जिस पुरुष का मन प्रसिद्धि पानेका हुआ, जिसके मनमें जो बात ठीक जंच गई वही शास्त्र का नाम रखकर मनमोहक आकार में छपाकर इम भोली दिगम्बर जैन समाज में अपने मिलावटी शास्त्र का व्यापार शुरू कर देता है । दि० जैन लोग समझते हैं कि—हमारी समाज में अमुक व्यक्ति सामिल हो गया तो हमारी संख्या बढ़ गई परन्तु यह नहीं विचारते कि—यह हममें मिला है तो

हमारा अहित करने और अपना स्वार्थ सिद्ध करनेके लिये तो नहीं मिला है। यह हमारे समाज में मिला रहा है अथवा हमें अपने समाज में मिला रहा है। इस बातका विचार करना तो दूर रहा इसके विपरीत यह देखा जाता है कि इनका भाव सत्कार भी खूब किया जाता है। शास्त्रजी की गद्दी पर इनको बैठाकर इनके मुख से उपदेश सुना जाता है और इनके रचे हुए ग्रन्थों को छपाने में द्रव्य की सहायता भी दी जाती है।

इस तरह दिगम्बर जैन आम्नाय के शास्त्रों और उनके अनुयायियों के लिये यह समय बड़ा नाजुक है। समय रहते हम न चेते तो असली दिगम्बर जैन धर्म का क्या स्वरूप है यह सब साधारण न जान सकेंगे और तब सर्वज्ञ बीवरगोपविष्ट बाणी से जो जगत् का हित साधन होना चाहिये, वह न हो सकेगा।

### धन्यवाद

सम्यग्ज्ञान का संसार में प्रचार हो, लोग मिथ्यात्व के फेर में पड़कर अपना अहित न कर बैठें इसलिये नीचे लिखे महानुभावों ने इस “जैन तत्त्व भीमांसा की समीक्षा” नामक पुस्तक के प्रकाशन में सहायता दी है एतदर्थ वे धन्यवाद के पात्र हैं। अन्य लोगों को भी आपका अनुकरण कर इस सनातन दिगम्बर जैन धर्म के तत्त्वों के प्रचार में सहायक बनना चाहिये।

१०००) सेठ पारसमलजी, कासलीवाल, बालूदावाले, कलकत्ता

२५१) ब्रह्मचारी पन्नालाल उमाभाई अहमदाबाद

१००) सेठ भंवरीलालजी बाकलीवाल, मनीपुर (आसाम)

१००) सेठ गोविंदलालजी अमवाल, फरमेसगंज (बिहार)

५१) गुप्त दान

आश्विन सुदी १०

श्रीवीर सं० २४८८

अक्टूबर १९६२

प्र० श्रीलालजैन काव्यतीर्थ

अध्यापक—संस्था

## श्रेयोमार्ग के ग्राहक बनिये ।

आचार्य श्री शांतिसागर जी की स्मृति में स्थापित श्री शांतिसागर जैन सिद्धांत प्रकाशिनी संस्था द्वारा यह पत्र निकलता है । इसके आदि प्रवर्तक स्व० स्याद्वाद वारिधि पं० खूबचन्दजी शास्त्री हैं ; सम्पादक व्र० श्रीलाल जी जैन काव्यतीर्थ और व्र० सुरजमलजी शास्त्री हैं । प्रकाशक सेठ हीरालाल जी पाटनी हैं ।

धार्मिक लेखों से भरपूर, शास्त्र स्वरूप यह पत्र आचार्य श्री शांतिवीर नगर पो० श्रीमहावीरजी से मुद्रित है यह पत्र कोई समाचार पत्र नहीं है । वार्षिक मूल्य ६) छह रुपया है । तथा जो साल भर के ग्राहक बनते हैं उन्हें अनेक ग्रन्थ भी उपहार में मिलते हैं । तारीफ़ करना व्यर्थ है । आप भी इसके ग्राहक बनके देखिये और पढ़कर स्व-पर कल्याण कीजिये ।

यह पत्र धर्म प्रचारार्थ मन्दिर-अजैन, लाइब्रेरी पुस्तकालय शास्त्र भण्डार, आदिको अर्द्ध मूल्य यानी ३) तीन रुपया वार्षिक में भेजा जाता है इसमें उपहार ग्रंथ नहीं मिलते हैं । निवेदक

सुरेन्द्र कुमार जैन

श्रेयोमार्ग-कार्यालय

आचार्य श्री शांति वीर नगर

श्रीमहावीरजी (राजस्थान)



॥ श्रीमद्भगवद्गीताय नमः ॥

# जैनतत्त्वमीमांसा की समीक्षा

— ❁ — (❁) —

मंगलचरण

अर्हत्सिद्धाचार्यान्

सदुपाध्याय सर्वसाधूश्च ।

वंदित्वा संवाक्ये

फूलचन्द्रस्य जैनतत्त्वमीमांसां ॥

भीयुत १० फूलचन्द्र जी ने निश्चय एकान्त का समर्थन करते हुये एक “जैनतत्त्वमीमांसा” नामकी पुस्तक प्रकाशित की है । इसकी समीक्षा यहाँ उचित जानकर की जाती है । इस में नीचे किन्ने १२ अधिकार हैं ।

(१) विषय प्रवेश (२) वस्तुस्वभाव मीमांसा (३) निमित्तको  
स्वीकृति (४) उपादान निमित्त मीमांसा (५) कर्तृकर्ममीमांसा  
(६) षट्कारकमीमांसा (७) क्रम नियमित पर्याय मीमांसा (८)  
सम्यक् नियति स्वरूप मीमांसा (९) निश्चय व्यवहार मीमांसा  
(१०) अनेकान्त स्याद्वाद मीमांसा (११) केवल ज्ञान स्वभाव  
मीमांसा (१२) उपादान निमित्त सम्वाद ।

इन बारह अधिकारों में सबत्र कानजी स्वामी के निश्चय  
प्रमाणों का समर्थन किया गया है ।

परन्तु वस्तु स्वरूपका ज्ञान केवल निश्चय नयसे ही नहीं  
होता । व्यवहार नय का भी शरण लेना पड़ता है । इसका कारण  
वह है कि व्यवहार सब वस्तु के विचार करने में विवादग्रस्त  
विषयों को सुलभाने में वस्तु स्वरूप में संदेह होने पर उनका  
समाधान करने में समर्थ है ।

व्यवहार नय सापेक्ष निश्चय नय का आलम्बन हितकर है ।  
इस बात की पुष्टि पंचाध्यायी ग्रन्थ से हो जाती है ।

**“नैवं यतो बलादिह विप्रतिपत्तौ च संशयापत्तौ ।**

**वस्तुविचारे यदि वा प्रमाणमुभयालम्बितज्ञानम्॥”**

अर्थात् बिना व्यवहार नयका अवलम्बन किये केवल निश्चय  
नयसे ज्ञानमें प्रमाणता ही नहीं आ सकती है क्यों कि पदार्थ  
अनेक धर्मात्मक है और एक नय एक ही धर्म का वर्णन कर  
सकती है ।

नय प्रमाण का अंश है । वह दो भागों में बटा हुआ है । एक  
द्रव्याधिक नय जिसको निश्चय नय कहते हैं । दूसरा पर्यायाधिक  
नय, जिसको व्यवहार नय कहते हैं । द्रव्याधिक नयका विषय  
द्रव्याश्रित है और पर्यायाधिक नयका विषय द्रव्यकी पर्याय है ।



इसलिये एक को छोड़कर एक नय निरपेक्ष नहीं रह सकती। कारण यह है कि द्रव्य है वह गुण और पर्यायवान है इसलिये द्रव्य से गुण भी अलग नहीं रह सकते और गुणों का परिणमन रूप बर्थाय भी गुणों से अलग नहीं हो सकती क्यों कि वह उसका परिणमन है। “गुणपर्यायवत् द्रव्यम्” तत्त्वांश सूत्रमें द्रव्यका लक्षण ऐसा ही किया है अर्थात् “च अन्वयिनो गुणा व्यतिरेकियः पर्यायाः सम्यैरुपेतं द्रव्यमिति”।

“उक्तं च—गुण इदि द्रव्यविहाणं द्रव्यविरादि पञ्जवो भणिदो वेदि असूणं द्रव्यं अनुदंपसिद्धं इवे द्रव्यं ॥”

इस कथन से द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोनों ही नय सापेक्षही प्रमाण भूत हैं सत्यार्थ है निरपेक्ष दोनों ही नय मिथ्या है। यही बात न्यायदापिका में कही है।

“अनेकान्तोप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः।

निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तुतोऽर्थकृत् ॥”

अर्थात् प्रमाण नयों से सिद्ध होने वाला अनेकान्त भी अनेकान्त है तथा नय है वह प्रमाण का अंश है इसलिये प्रमाण स्वरूप वस्तु स्वरूप की सिद्धि सापेक्ष दोनों नयों से ही होती है। यदि निश्चय और व्यवहार यह दोनों नय निरपेक्ष रख कर केवल एक नय द्वारा ही वस्तु स्वरूप की सिद्धि कोई करना चाहे तो उसके द्वारा वस्तु स्वरूप की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि निरपेक्ष नय मिथ्या हैं उनसे वस्तु स्वरूप नहीं बनता इसका कारण यह है कि वह विवक्षित वस्तु के एक देश का ही ग्रहण करता है सर्वांश का नहीं। और वस्तु स्वरूप आंशिक रूप नहीं है सर्वांश रूप है वह निरपेक्ष नय द्वारा सिद्ध होता नहीं। इस कारण निरपेक्ष नय मिथ्या है। चाहे वह निश्चय नय हो अथवा व्यवहार नय हो अतः वस्तु स्वरूप की सिद्धि निश्चय व्यवहार सापेक्ष नय द्वारा ही

होती है। एक नय की अपेक्षा एक नय रखकर जो कथन किया जाता है उससे वस्तु स्वरूप का शुद्धाशुद्ध रूप सर्वांश ग्रहण हो जायगा वह प्रमाण स्वरूप है अतः जीवकी शुद्धाशुद्ध रूप अवस्था दोनों नय द्वारा सिद्ध है। संसार अवस्था में जीवकी अशुद्ध अवस्था है और मुक्त जीव की शुद्ध अवस्था है। यह शुद्धाशुद्ध रूप जीव की दोनों ही पर्याय है वह यथार्थ है इस यथार्थता का प्रतिपादन सापेक्ष दोनों नयों द्वारा होता है। इसलिये दोनों ही नय सापेक्ष सत्यार्थ हैं सापेक्ष नय ही वस्तु स्वरूप के प्रतिपादन करने में समर्थ होता है, निरपेक्ष नय नहीं होती। इस लिये आचार्य कहते हैं कि—वस्तु स्वरूप प्रतिपादन करने में एक नय को मुख्य और दूसरी नय को गौण रखकर वस्तु स्वरूप का प्रतिपादन करोगे तो वस्तु स्वरूप का प्रतिपादन हो सकेगा—

“अपितानपितसिद्धेः”

तत्त्वार्थसूत्र अध्याय ५

अनेकान्तात्मकस्य वस्तुनः प्रयोजनवशाद् यस्य कस्य-  
चिद्धर्मस्य विवक्षया प्रापितं प्राधान्यमर्हितमुपनीत्वमिति  
भावत् । तद्विपरीतमनर्हितम् प्रयोजनाभावात् सतोऽथ  
विवक्षा भवतीत्युपसर्जनीभूतमनर्हितमित्युच्यते । तथा  
ब्रह्ममपि सामान्यार्पणया नित्यं विशेषार्पणयाऽनित्य-  
मिति नास्ति विरोधः । तौ च सामान्यविशेषौ कथंचित्  
भेदाभेदाभ्यां व्यवहारहेतू भवतः ॥ सर्वार्थसिद्धिः ।

अर्थात् सर्व वस्तु अनन्त धर्मात्मक भेदाभेद रूप है इसलिये  
किसके प्रतिपादन करने में दोनों नयों का आश्रय प्रयोजनीयभूत  
है। अतः जहां पर अभेदरूप वस्तु का निर्विकल्प विचार किया

जलमग्न वहां पर निश्चय नय का आलम्बन होगा और जहां पर भेद रूप सविकल्प वस्तु का विचार किया जायगा वहां पर व्यवहार नय का आलम्बन लेना पड़ेगा अतः श्रेयो चढ़ने के प्रथम सातवें गुणस्थान तक मुख्यतया व्यवहार नय का ही आलम्बन है क्योंकि वहां तक निर्बिकल्पध्यान नहीं होता इसलिये वहां तक व्यवहार का ही शरण लेना पड़ता है। जैसा कि समप्रसार नाटक में कहा है। देखो जीवाधिकार—

“ज्यों नर कोउ गिरे गिरसों तिहि होइ हितू जो गईं दृढ़वाही  
त्यों बुझ्यो विवहार भलो जवलों तवलों शिवप्राप्ति नाही  
बलपि ये परमाख तथापि सबे परमारथ चेतनसांही।

जीव अव्यापक है परमों विवहार सों तो परकी परछाई॥”

इस कथन से जब तक मोक्ष प्राप्त नहीं होती तब तक विद्वानों को व्यवहार का साधन करना चाहिये यह बात प्रमाण भूत है। जैसे कोई मनुष्य पहाड़ से गिरता हुआ वह यदि अपनी मुजा के द्वारा किसी पदार्थ को पकड़ कर रहे तो वह गिरने से बच सकता है। तेसे ही यह जीव नर्क निगोदादि में पतन करता हुआ यदि वह व्यवहार धर्म का आश्रय ले तो वह नर्क निगोदादि के पतन से बच सकता है। इसलिये जब तक मोक्ष (पर के संयोग से सवथा मुक्त निश्चय नय का विवक्ष्य भूत सुख स्वरूप वस्तु) जहाँ तक व्यवहार धर्म के आश्रय रहना योग्य है तब ही व्याख्या में परमार्थ की सिद्धि हो सकती है अन्यथा नहीं। संसार में कोई प्राणी दुखी रहना नहीं चाहता—सब सुखी रहना चाहते हैं। और सुख का साधन है व्यवहार धर्म।

“धर्म करत संसार सुख, धर्म करत निरवाह।

धर्म पक्ष साधे विना यह नर तियचसमान॥”

अर्थात् व्यवहार धर्म से संसार के सुख मिलते हैं। और सभी व्यवहार धर्म के निमित्त से ही अनन्त सुखमय मोक्ष प्राप्त करने की इस संसारी जीव में योग्यता प्राप्त होती है। अर्थात् उत्तम देश काल का पाना, उत्तम कुल का पाना, उत्तम शरीर का पाना, उत्तम धर्म का पाना, उत्तम सत्संगति का पाना उत्तम व्रतों का धारण होना इत्यादि ये सब योग्यता इस जीव को व्यवहार धर्म के आश्रय से ही प्राप्त होती है और योग्यता प्राप्त हुए बिना जीव को मोक्ष की भी प्राप्ति दुर्लभ ही नहीं असंभव ही है। इसलिये जब तक मोक्ष की प्राप्ति न हो तब तक व्यवहार को छोड़कर अधर्म का सेवन कर संसार में दुःखी रहना महान् मूर्खता है। जैसाकि श्रीष्म श्रुत की रूप में छाया में न बैठकर धूप में बैठने के समान है इसलिये जब तक मोक्ष की प्राप्ति न हो तब तक व्यवहार ही शरण है ऐसा उक्त छन्द का अभिप्राय है। अतः जो व्यवहार को छोड़ने से परमार्थ की सिद्धि होना मानते हैं, वे विप्रों अमृत की कल्पना करते हैं। कुन्दकुन्दाचार्य कहते हैं कि जो जीव भद्रा के तथा ज्ञान चारित्र्य के पूर्ण भाव को नहीं पहुँच पाये हैं साधक अवस्था में अवस्थित हैं उनके लिये व्यवहार का ही उपदेश देना योग्य है।

“सुद्धो सुद्धादेसो शादब्बो परमभावदरिसीहिं।

व्यवहार देसिदो पुण जेदु अपरमे ठिदा भावे” । १२ समयत्रा

अर्थात् परमभावदर्शी जो शुद्ध नव ताईपहुँचि भद्रावान् भवे तथा पूर्णज्ञान चारित्रवान् भवे तिनिकरि तो सुद्ध का है आदेश कहिये आज्ञा उपदेश ज्ञानमें ऐसा शुद्ध नव जानने योग्य है। बहुरि जो पुरुष अपर भाव कहिये भद्रा के तथा ज्ञान चारित्र के पूर्ण भाव को नहीं पहुँचें हैं—साधक अवस्था में तिष्ठे हैं। तिनिके

व्यवहार का देशपणा है अथवा ते व्यवहारकरि उपदेशने योग्य हैं।

टीका—यहां दृष्टान्त द्वारकरि कहे हैं। जे पुरुष अन्त के पाक करि उतर्या जो शुद्ध सुवर्ण तिहस्थानीय जो वस्तु का उत्कृष्ट असाधारण भाव तिनिकुं अनुभवैं हैं, तिनिके प्रथम द्वितीय आदि अनेक पाक की परंपरा करि पच्यमान जो अशुद्ध सुवर्ण तिम स्थानीय जो अनुत्कृष्ट मध्यम भाव तिसके अनुभव करि शुद्धपणातें शुद्ध द्रव्य का आदेशीपणा करि प्रगट किया है अथ-  
स्तित अखंड एक स्वभाव रूप एक भाव जाने ऐसा शुद्ध नय है। सोही उपरि ही उपरि का एक प्रतिवर्णिका स्थानीयपणातें जान्या हुआ प्रयोजनवान है। बहुरि जे कोई पुरुष प्रथम द्वितीय आदि अनेक पाक की परंपरा करि पच्यमान करि जो नही सुवर्ण तिसस्थानीय जो वस्तु का अनुत्कृष्ट मध्यम भाव ताकू अनुभवैं है, तिनिके अन्त के पाक करि ही उतरवा जो शुद्ध सुवर्ण तिस स्थानीय वस्तु का उत्कृष्ट भाव ताका अनुभव करि शुद्ध पणातें अशुद्ध द्रव्य का आदेशीपणाकरि दिखाया है द्वारा द्वारा एक भाव स्वरूप अनेक भाव जाने ऐसा व्यवहार नय है। सोही विचित्र अनेक जे बर्णमाला तिस स्थानीयपणातें जान्या हुआ तिस काल प्रयोजनवान है। जाते तीर्थ अर तीर्थ का फल इनि दोऊनिका ऐसा ही व्यवस्थित पना है। तीर्थ जा करि तिरिप ऐसा तो व्यवहार धर्म अर जो पार होमा सो व्यवहार धर्म का फल, अपना स्वरूप का पावना सो तीर्थ फल है। इहं उक्तं च गाथा—

जो जिणमयं पवज्जइ ता मा, व्यवहारं विज्जये हरह ।

एककेल विखा विज्जइ तिसं, अथवेस उय तण्णं ।

अर्थ—आचार्य कहे हैं—जों हे पुरुष हो तुम जो “जिनमतकू” प्रवर्तावोहो तो व्यवहार अर निश्चय इनि दोऊ नयनिकू” भक्ति मुसो (छोडो) जातें एक जो व्यवहार नय ताकें बिना तो तीर्थ कहिये व्यवहार मार्ग ताका नाश होयगा। बहरि अन्य नय कहिये निश्चय नय बिना तत्त्व का नाश होयगा।

इससे अधिक व्यवहार नय की और व्यवहार धर्म की क्या बुझि होगी। आचार्य कहते हैं कि व्यवहार धर्म तो तीर्थ स्वरूप है जां करि तिरियं सो तीर्थ, तीर्थ का फल संसार से पार होना यह दोनू ही कार्य व्यवहार धर्म से सिद्ध होते हैं अतः इस व्यवहार धर्म का नाश करके जो परमार्थ की सिद्धि चाहते हैं वे तीर्थ और तीर्थ के फल का नाश करने वाले हैं अतः तीर्थका (व्यवहार धर्मका) क्षोभ करने वाला तीर्थ का फल जो तिरना पार होना उसको वह धाव कात में भी नहीं पा सकता है क्योंकि तीर्थ के बिना तिरना नहीं होता है और तिरे बिना पार होना कैसा? इसलिये आचार्य कहते हैं कि जो संसार समुद्र से तिरना चाहते हो सो पोत के समान जो व्यवहार धर्म उसको मत छोडो। उक्त च गाथाकार कहते हैं कि व्यवहार नय तो व्यवहार मोक्ष मार्ग है वह तीर्थ स्वरूप है और निश्चय नय है वह तत्त्व स्वरूप है इसलिये दोनू एक को जैनी हो हो भडि छोडो क्योंकि व्यवहार नय को छोडने से धर्म तीर्थ का नाश होयगा और निश्चय नय को छोडने से तत्त्व स्वरूप (भस्तु स्वरूप) का नाश होयगा इसी बात का स्पष्टी करण करते हुए टीकाकार कलश रूप काव्य कहते हैं।

“उभयनयविरोधध्वंसिनि स्यात्पदानि।

जियवचसि रमन्ते ये स्वयं व्रान्तमोहाः ।  
सपदि समयसारं ते परंज्योतिरुच्यै—

रत्नवर्मनयपद्मानुपममिवन्त एव ॥”

अर्थ—निश्चय व्यवहार रूप में दोष नष्ट करने के विषय के  
 मते परस्पर विरोध है, जिस विरोध दूर करने के लिये स्थापित करि  
 चिह्नित जो जिनभगवान का वचन तिस विषय जो पुरुष में है  
 प्रचुर प्रीति सहित अभ्यास करें हैं ते स्वयं कहिये स्वयमेव आपे  
 आप धन्या है मोह कहिये मिथ्यात्व कर्म का उदय जिनने ते  
 पुरुष इस समयसार जो शुद्ध आत्मा अतिशय रूप परम ज्योति  
 प्रकाशमान ताहि साध पावे हैं अवलोकन करे हैं । कैसा है  
 समयसार ? अनन्य कहिये नवीन उपज्या नाही कर्मते अपेक्षावित  
 वा सो प्रगट व्यक्त रूप भया है । कहुरि कैसा है ? अनन्य  
 कहिये जो सर्वथा एकान्त रूप हुनय ता की अपेक्षा करि अनुसंधान  
 कहिये खंड्या न जाय है निर्बाध है । भावार्थ—जिन वचन स्याद्वाक्य  
 रूप है जहां दोष नष्ट के विषय का विरोध है, जैसे सद्रूप  
 है असद्रूप न होय, एक होय सो अनेक न होय, मित्व होय सो  
 अनित्व न होय, भेद रूप होय सो अभेद रूप न होय, शुद्ध होय  
 सो अशुद्ध न होय इत्यादिक न्यूनिके विषयनिमित्त विरोध है ।  
 जहां जिन वचन कथं चत् विवक्षाते सत् असत् एक अनेक  
 चित्त्य अचित्त्य भेद असेद शुद्ध अशुद्ध जैसे विद्यमान वस्तु हैं  
 तैसे कहि कहि विरोध मते है । भूटी कल्पना नाही करे है  
 वातें द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक दोष नष्ट में प्रयोजनके लिये  
 शुद्ध द्रव्यार्थिक मुख्य करि निश्चय ज्ञापक है । अरु अशुद्ध  
 द्रव्यार्थिक रूपा पर्यायार्थिक कृं गाण करि व्यवहार कहे हैं । ऐसे  
 जिनवचन निमित्त जो पुरुष में हैं ते इस शुद्ध आत्मा कृं कथार्थ  
 पावे हैं । अन्त सर्वथा एकान्ती सांख्यार्थिक ताही पावे हैं । जहां  
 सर्वथा एकान्त कृतका वस्तु विषय नाही । एक कर्म भाव कृं मध्य  
 करि वस्तु की सत्यता कल्पना करे हैं । सो सत्यार्थ ही है  
 वाचा सहित मिथ्यादृष्टि है ऐसे जानना ।

इस कथन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि स्याद्वाद के द्वारा ही वस्तु स्वरूप की सिद्धि होती है। एकान्त वाद से नहीं। अतः जो एकान्तवादी है वह मिथ्यादृष्टि है। क्योंकि एकान्त वाद से वस्तु स्वरूप की सिद्धि नहीं होती और वस्तु स्वरूप समझे बिना मोक्ष मार्ग में प्रवृत्ति नहीं होती अतः मोक्षमार्ग में प्रवृत्ति का नहीं होना यही तो मिथ्यादृष्टिपना है। जो व्यक्ति व्यवहार धर्म का लोपकर परमार्थ की सिद्धि चाहता है वह मोक्ष मार्ग में प्रवृत्ति कैसे करसकता है ? अर्थात् नहीं कर सकता इसका भी कारण यह है कि मोक्ष मार्ग में प्रवृत्तिका करना वह व्यवहार है और वह व्यवहार का लोप करना चाहता है इसलिये व्यवहार लोपक की प्रवृत्ति मोक्षमार्ग में नहीं हो सकती है।

ऊपर के कथन के दृष्टान्त द्वारा यह भी अच्छी तरह समझ में आ जाता है कि—जब तक शुद्ध स्वरूप की प्राप्ति नहीं होती तब तक व्यवहार नय और व्यवहार धर्म दोनों ही पुरुष को मोक्ष प्राप्ति में हस्तावलम्बन की तुल्य है। अतः उस तीर्थ का लोप करने से परमार्थ का ही लोप होकर तीर्थ से प्राप्त होने वाला शुद्ध स्वरूप परमवस्तु उसका भी नाश होगा। ऐसा आचार्यों का कहना है। किन्तु पण्डित फूलाचन्द जी सिद्धाग्न शास्त्री का इसके विपरीत यह कहना है कि व्यवहार का लोप करने से परमार्थ की सिद्धि होगी देखिये आपकी लिखी 'जैन तत्त्वमीमांसा' पृष्ठ १८।

“बहुत से मनीषी यह मानकर कि इससे व्यवहार का लोप हो जायगा ऐसे कल्पित सम्बन्धों को परमार्थ भूत मानने की चेष्टा करते हैं। परन्तु यही उनकी सबसे बड़ी भूल है। क्योंकि इस भूल के सुधारने से यदि उनके व्यवहार का लोप होकर परमार्थ की प्राप्ति होती है तो अच्छा ही है ऐसे व्यवहार का लोप भला



किससे इष्ट नहीं होगा ? इस संसार की जीव को स्वयं निश्चय स्वरूप बनने के लिये अपने में अनादि काल से चले आ रहे इस अज्ञान मूलक व्यवहार का ही तो लोप करना है उसे और करना ही क्या है वास्तव में देखा जाय तो यही उसका परम पुरुषार्थ है इसलिये व्यवहार का लोप हो जायगा इस भ्रान्ति वश परमार्थ से दूर रह कर व्यवहार को ही परमार्थ रूप मानने की चेष्टा करना उचित नहीं है ।”

इस वक्तव्य में पंडितजीने व्यवहार को कल्पित ठहराया है इसलिये इस कल्पित व्यवहार का लोप करने के लिये परम ( उत्कृष्ट ) पुरुषार्थ करने की प्रेरणा की है । तथा व्यवहार को अज्ञान मूलक कह कर उसका लोप करने से परमार्थ की सिद्धि होगी इसलिये व्यवहार का लोप करना सबके लिये इष्ट है ऐसा उनका कहना है । अब इस पर आगम और युक्तियों द्वारा विचार करना है कि पंडितजी का यह कहना आगम और युक्ति संगत है वा असंगत है ।

जब वस्तु भेदाभेद रूप है तब वस्तु में भेद रूप व्यवहार करता कल्पित संबंध कैसा ? और उसका लोप करने से परमार्थ की सिद्धि कैसी क्योंकि परमार्थ वस्तु में व्यवहार द्वारा भेद उसके गुणों में ही तो किया जाता है न कि उनके साथ भूत स्वभाव सम्बन्ध जोड़ा जाता है ? कदापि नहीं । गुण गुणी में ही व्यवहार द्वारा भेद किया जाता है इसलिये वह भेद कल्पित-भूटा नहीं है सत्त्वार्थ है इसलिये गुणी के गुणों को कल्पित ठहराकर उसका लोप करने से परमार्थ स्वरूप गुणी का ही लोप हो जायगा, फिर व्यवहार के लोप से परमार्थ की सिद्धि कैसी ? क्योंकि गुणों के अभाव में गुणी का अभाव अवश्य ही होगा क्योंकि कर्तव्य निश्चय से गुण गुणी अभेद स्वरूप भी है और कर्तव्य कह

व्यवहार से भेद रूप भी है अतः वस्तु भेदाभेद रूप होने से एक भेद के नाश में दूसरे भेद का अस्तित्व कायम नहीं रह सकता । इसलिये व्यवहार के लोप में परार्थ की सिद्धि चाहना स्वप्न मात्र है असत्य है सातवें गुण स्थान तक व्यवहार का लोप नहीं होता वहां तक सविकल्प अवस्था है जहां तक सविकल्प अवस्था है वहां तक व्यवहार है ही । जहां पर—

“निजमां हि निजके हेत निजकरि आप को आपोगहयो ।

गुणगुणी ज्ञाताज्ञान ज्ञेयमभार कुछ भेद न रहयो” ॥

ऐसी अवस्था हो जाती है तहां पर निविकल्पध्यान है इसके पहिले सविकल्पध्यान है सो भी व्यवहार है इसलिये इसके पहिले व्यवहार ही शरण है । देखो पंचाध्यायी—

“तस्मादाभयणीयः केषांचित् स नयः प्रसंगत्वात् ।

अपि सविकल्पानामिव न श्रेयो निर्विकल्पबोधवताम्” ६३६

अर्थात् प्रसंगवश किन्ही किन्ही को (श्रेणी के पूर्व वालों को) व्यवहार नय भी आभयणीय (आभय करने योग्य) है । वह सविकल्प बोधवालों के लिये ही आभय करना योग्य है । वह सविकल्प बोध वालों के समान निर्विकल्पक बोध वालों के लिये वह व्यवहार सब हितकारी नहीं है । अतः सविकल्पक बोध पूर्वक या निर्विकल्पक बोध पर लगे हैं फिर उन्हें व्यवहार नय की शरण नहीं लेनी पड़ती है निश्चय नय की प्राप्ति के लिये ही व्यवहार नय का आभय लेना परावश्यक है । तथा जहां शुद्ध-स्वानुभूति प्रगट हो जाती है वहां वह निश्चय नय का भी आत्मगमन बूट जाता है । जब तक नयों की पक्षपातता है वह एक-दूसरे का वस्तुभूति प्राप्त नहीं होती, जो समसम

रूप परमार्थ है। इस लिये निश्चय नय को परमार्थ भूत मानना भी ठीक नहीं है क्योंकि इस समयसारभूत परमार्थ का बोध होना वह ज्ञानगम्य है, किसी नय का विषय नहीं है। नय तो द्रव्य भूत का अंश है इसलिये परोक्ष भी है कथंचित् जड़ रूप भी है और सविकल्प भी है।

“सकलादेशः प्रमाणाधीनो विकलादेशो नयाधीन इति”

इस कथन से निश्चय नय भी सविकल्प है और परार्थ है इसलिये वह भी सविकल्परूप होने से व्यवहार नय की तरह अपरमार्थभूत हो है इसकारण आचार्यों ने इसका भी मिथ्या कहा है।

“उभयोऽयं विभक्तिर्मा जीण्ड गणरं तु समयपडिवदो ।

एष दुःखयपक्खं विपद्ददि किंचिचि ययपक्खपरिदोणो” ॥

अर्थात् दोष प्रकार के नय नहीं गये हैं उन्हें सम्यग्दर्शि जानता तो है परन्तु इसी में नय के पक्ष को मन्त्रा नहीं करता है। वह नयपक्ष से रहित है।

“जे न करे नय पक्षविवाद धरे न विषाध अलीक न भाखें

जे उद्वेग तेजे घट अन्तर सीतलभाव निरन्तर राखें ।

जे न गुणीगुणभेदविचारन आकुलता मनकी सब नाखें ।

ते जगमें धरि आत्मध्यान अखंडित ज्ञान सुधारस चाखें”

कर्ता कर्म क्रिया द्वार

“इत्युक्तस्यैवमपि सविकल्पत्वात्तथानुभूतेश्च ।

सर्वोपि नयो यावत्परसमयः स च नयावसंवी” ६४७ ॥

पञ्चाभासी

निश्चयावलम्बी को भी मिथ्यादृष्टि कहा गया है क्योंकि निश्चय नय भी सविकल्पक है और जितना सविकल्प ज्ञान है वह सब ज्ञान अभूतार्थ है। मिथ्या है। इस कथन से निश्चय नय भी अभूतार्थ सिद्ध हो चुकी उसके द्वारा भी परमार्थ की सिद्धि नहीं हो सकती इसलिये निश्चय नय को परमार्थ भूत मानना यह भी मिथ्या है। आचार्यों ने प्रमाण को सकलादेश माना है, उसके भी स्वार्थ और परार्थ रूप दो भेद हो जाते हैं स्वार्थ प्रमाण ज्ञानात्मक है और परार्थ प्रमाण वचनात्मक द्रव्य भूत रूप है।

अतः प्रमाण सकलादेशी होने पर भी द्रव्य भूत प्रमाण वचनात्मक है इसलिये वह परार्थ है। अतः परार्थ प्रमाण वस्तु को सकलादेश किस प्रकार ग्रहण कर सकेगा क्योंकि वस्तु स्वरूप वचनातीत है और परार्थ प्रमाण वचनात्मक है इसलिये वचन द्वारा वस्तु का सकलादेश ग्रहण हो नहीं सकता वह तो अनुभव गम्य है इसलिये परार्थ प्रमाण भी निश्चय नय की तरह अपर-मार्थ भूत ही ठहरता है।

“द्रव्यार्थिक नय परियायार्थिक नय,  
दोऊ श्रुतज्ञान रूप श्रुतज्ञान तो परोक्ष है ॥

शुद्ध परमात्माका अनुभौ प्रगट,  
ताते अनुभौ विराजमान अनुभौ अदोख है ॥

अनुभौ प्रमाण भगवान पुरुष,  
पुराण ज्ञान और विज्ञानघन महासुख पोख है ।

परम पवित्रयो अतन्त नाम अनुभौके ।

अनुभौ विना न कहूं और ठौर मोख है” ॥

परमार्थभूत तो एक निर्विकल्प स्वसंवेदन ज्ञान ही है इसके अतिरिक्त सब अभूतार्थ ही है। ऐसा मानना पड़ेगा परन्तु आचार्यों ने भूत प्रमाण को भी भूत केवली कहा है और निश्चय नय को भी भूतार्थ कहा है, तथा व्यवहार नय भी परमार्थ मार्ग सम्यग्ज्ञान रूपी है उसको भिन्न २ कर दिखाने वाला है सो भी सत्यार्थ है परमार्थ भूत है क्योंकि वस्तु का ज्ञान इन प्रमाण नयों के द्वारा ही होता है इसलिये भूतार्थ भी है। अभूतार्थ इसलिये हैं कि यह एक अखंडपिंड वस्तु में भेद करके दिखाता है वस्तु अभेद रूप है उसमें भेद करना यह ही उसका अभूतार्थपणा है परन्तु वस्तु में भेद करना यह भूठी कल्पना नहीं है। वस्तु भेदा भेद रूप है इसलिये उसका भेदाभेद रूप कथन करने वाले सब ही नय और प्रमाण भूतार्थ हैं क्योंकि उसके बिना भेदाभेद स्वरूप वस्तुका ज्ञान नहीं होता उसका ज्ञान कराने के लिये ही आचार्यों ने “प्रमाणनयैरधिगमः” ऐसा कहा है। अर्थात् प्रमाण और नयों के द्वारा ही वस्तु का ज्ञान होता है, उसका लोप करने से वस्तु स्वरूप जानने रूप परमार्थ की सिद्धि कैसे होगी कदापि नहीं होगी। यदि कहो कि शास्त्रों में व्यवहार नय को अभूतार्थ उपचरित अपरमार्थ भूत कहा है, प्रमाण और निश्चय नय को अभूतार्थ उपचरित अपरमार्थ भूत नहीं कहा सो ठीक नहीं क्योंकि आचार्यों तो निश्चय नय को भी सविकल्प मानकर मिथ्या कहा है। तथा श्रुत प्रमाण परार्थ परोक्ष वह भी वस्तु स्वरूप को परोक्ष ही जानता है प्रत्यक्ष नहीं जान सकता इसलिए अपरमार्थ भूत भी कहा है। इसलिये केवल व्यवहार नय ही अपरमार्थ भूत क्यों? यदि केवल व्यवहार नय ही अपरमार्थ भूत मिथ्या है तो “प्रमाणनयैरधिगमः” इस सूत्र में वस्तु स्वरूप का बोध कराने में व्यवहार नय का ग्रहण किसलिये किया है? किन्तु इस व्यवहार नय बिना भी

मस्तु स्वरूप का बोध नहीं होता इसलिये ही आचार्यों ने उसके परमार्थ साधक बतलाया है । तथा ऐसा भी कहा है कि विना व्यवहार के परमार्थ का उपदेश करना अशक्य है फिर भला लाप करने से परमार्थ सिद्धि कैसी ?

“अहं ए वि सक्कमणज्जो अणज्जमासं विणा दु गाहेदुं ।  
तह ववहारेण विणा परमत्थुवदेसणमसक्कं ॥८॥

समसमाभृत ।

टीका—पथा न शक्यः कोसौ अनार्यो म्लेच्छः किं कर्तुं अर्थ ब्रह्मरूपेण संवीक्ष्येतुं कर्त्तुं अनार्यभाषाम्लेच्छभाषा तां विना । दृष्टांती गतः इदानीं दार्ष्टान्तमाह— तथा व्यवहारनयं विना परमार्थोपदेशनं कर्तुं मशक्यं इति । अयमत्राभिप्रायः—अथा कश्चिद् ब्राह्मणो यतिकर्त्तुं म्लेच्छपत्न्यांगतः तेन नमस्कारे कृते सति ब्राह्मणेन यतिना वा स्वस्तीति भणिते स्वस्त्यर्थमविनश्वरत्वमजानन्सन् निरीक्ष्यते मेष इव तथा, यमज्ञानी जनोऽयमात्मेति भणिते सत्यात्मशब्दस्यार्थमजानन् सन् भ्रांत्या निरीक्ष्यत एव । यदा पुनर्निश्चयव्यवहारज्ञपुरुषेण सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि जीवशब्दस्यार्थ इति कथ्यते तदा संतुष्टो भूत्वा जानातीति एवं भेदा भेद रत्नत्रयव्याख्यानमुस्तयतया गाथा-द्वयेन द्वितीयं स्थलं गतं ।

अर्थ—जैसे अन्तर्य कहिये स्लेच्छ है सो स्लेच्छ भाषा बिना किछु वस्तुका स्वरूप मझ करायनेक असमर्थ हजिये तैसे व्यवहार बिना परमार्थका उक्देश करनेक समर्थ नहीं हजिये हैं।

टीका—जैसे प्रगटपणें कोई स्लेच्छ कू काहू ब्राह्मण स्वस्ति होऊ ऐसा शब्द कहा से स्लेच्छ तिस शब्द का वाच्य वाचक सम्बन्ध का ज्ञानवें बाह्य है ताते ताका अर्थ किछुभी न पावता संता ब्राह्मण की तरफ मेंहा की ज्यों नेत्र उघाडि टिमकारे चिन्ता देखता रहा जो याने कहा कहा, तब तिस ब्राह्मण की भाषा तथा स्लेच्छ की भाषा शोऊ का एक अर्थ जानने बाह्य सोही ब्राह्मण तथा अन्य कोई तिस स्लेच्छभाषाकू लेकर स्वस्ति शब्द का अर्थ ऐसा कहा जो तेरा अविनाश कल्याण होऊ ऐसा याका अर्थ है तब सो स्लेच्छ तत्काल उपज्या जो बहुत आनन्द तिसमयी जो अभुपात तिसकरि मल्लकते भरि आये हैं लोचन पात्र जाव ऐसा हुआ संता तिस स्वस्तिशब्द का अर्थ समझेही है। तैसे ही व्यवहारी है सोऊ आत्मा ऐसा शब्द कहतेसंते जैसा जैसा आत्मा शब्द का अर्थ है ताका ज्ञान के बाह्य वर्ते हैं ताते याका अर्थ कहु न पावता संता मीढे की ज्यों नेत्र उघाडि टिमकारे चिन्ता देखता हो रहे। अर जब व्यवहार परमार्थ मार्ग विषे चलायौ सम्यग्ज्ञान रूप महारथ जाने ऐसा सारथी सारिका सोही आचार्य तथा अन्य कोई आचार्य व्यवहार मार्गमें तिष्ठ करि दर्शन ज्ञान चाखि कू निरंतर प्राप्तहो सो आत्मा है ऐसा आत्मशब्द का अर्थ कहे तब तत्कालही उपज्या प्रचुर आनन्द जामें पाईये ऐसा अन्तरंग विषे सुन्दर अर वन्दुर कहिये प्रबन्ध रूप ज्ञान रूप तरंग जाके ऐसा व्यवहारी जन सौँकिस आत्मशब्द का अर्थ पावेहो। ऐसे जगद तो स्लेच्छस्थानीय जानना बहुरि व्यवहारनय स्लेच्छ भाषास्था-

नीय जानना या तो व्यवहार को परमार्थ का कहनद्वारा मानि स्थापन योग्य है। अथवा ब्राह्मणको स्वेच्छ न होना इस वचन से व्यवहार नयकू सर्वथा उपादेय मानकर अज्ञाकार करना। इस वचन से व्यवहार नय उपादेय है अज्ञाकार करने योग्य है इसके आगे व्यवहारनय परमार्थ का प्रतिपादक है ऐसा निरूपण करें है।

“जोहि सुदेणभिगच्छदि अप्पाणमिखं तु केवली सुद्धं ।

तं सुदकेवलिमिसिखो मण्णंति लोगणदीवयरा,, ६

“जोसुदयाखं सर्वं जाणदि सुद केवलिं तमाहुजिणा ।

णखं अप्पासव्वं जज्झासुदकेवलीतज्झा,, १० .

आत्मरूपातिः—यः श्रुतेन केवलशुद्धमात्मानं जानाति स श्रुत-  
केवलीति तावत्परमार्थो यः श्रुतज्ञानं सर्वं जानाति स श्रुतकेवली  
तिव्यवहारः । तद्वन्नसर्वमेव तावत् ज्ञानं त्रिरूप्यमाणं किमात्मा  
किमनात्मा, न तावदनात्मा समस्तस्याप्यनात्मनश्चेतनेतरपदार्थ  
पञ्चतयस्य ज्ञानतादात्म्यानुपपत्तेः ततो गत्यंतराभावात् ज्ञानमा-  
त्मेत्यायात्यातः श्रुतज्ञानमप्यात्मैव स्यात् । एवं सति यः आत्मा न  
जानाति स श्रुतकेवलीत्यायाति स तु परमार्थ एव । एवं ज्ञानज्ञा-  
निनोभेदेन व्यपक्षित्यता व्यवहारेणापि परमार्थमात्रैव प्रतिपद्यते  
न किञ्चिदप्यतिरिक्तं अथच यः श्रुतेन केवलशुद्धमात्मानं जानाति  
स श्रुतकेवलीति परमार्थस्य प्रतिपादयितुमशक्यत्वाच्चः श्रुतज्ञानं  
सर्वं जानाति स श्रुतकेवलीति व्यवहारपरमार्थप्रतिपादकत्वेनात्मा-  
नं प्रतिष्ठापयति ।

हिंदी टीका—जो श्रुतकरि केवल शुद्धआत्माकू जाने है सो  
श्रुतकेवली है यह तो प्रथम परमार्थ है । वहुरि जो श्रुतज्ञान सर्वकू  
जाने हैं सो श्रुतकेवली है । यह व्यवहार है । सो यहां परीक्षा  
दोय पच्छकरि करै हैं । जो यह कक्षा हुवा सर्व ही ज्ञान, अनात्मा



है कि आत्मा है तहां प्रथम पक्ष लीजिये जो अनात्मा है तो अनात्मा सो नहीं है । जातें समस्त ही जे जड़ रूप अनात्मा आकाशवादि पांच द्रव्य है तिनिके ज्ञानके तादात्म्यकी अनुपपत्ति है तत्त्वस्वरूप पण्ना बने नाही । तातें अन्य वस्तुके सम्भावतें ज्ञान है सो आत्मा है ऐसा दृष्टा पक्ष आया । यातें भुतज्ञान भी आत्माही है । ऐसे होते जो आत्माकू जाने है सो भुतकेवली है ऐसा ही भावे है सो परमार्थ ही है । ऐसे ज्ञान और ज्ञानीकू भेद करि कहता जो व्यवहार तिस करि भी परमार्थ मात्रही कहिये हैं, जिसतें जुदा अधिक तो किछु भी न कहें हैं । अथवा जो भुतकरि केवल शुद्ध आत्माकू जाने है सो भुतकेवली है ऐसे परमार्थका लक्षणके कहे बिना करने का असमर्थ पणा है तातें जो सर्वभुतज्ञानकू जाने है सो भुतकेवली है ऐसा व्यवहार है सो परमार्थ के प्रतिपादकषणीत आत्माकू प्रतिष्ठा रूप कहे हैं प्रगटरूप भाषे है ।

भावार्थ—जो सास्त्रज्ञान करि अभेदरूप ज्ञापकमात्र शुद्ध आत्माकू जाने सो भुतकेवली है । वह तो परमार्थ है वदुरि जो सर्वशास्त्रज्ञानकू जाने सो भुतकेवली है । यह ज्ञान है सो ही आत्मा है, सो ज्ञानकू जान्या सो आत्माहीकू जान्या सो ही परमार्थ है, ऐसे ज्ञान ज्ञानीके भेद करता जो व्यवहार तिसने भी परमार्थ ही कहा अन्य तो किछु न कहा । वदुरि ऐसा भी है जो परमार्थका विषय तो कथंचित् बचनगोचर नाही भी है तातें व्यवहार नव ही प्रगटरूप आत्माकू कहें है ऐसे ज्ञान ।

इस उपरीक्त कथनस यह अच्छी तरह सिद्ध हो चुका, कि व्यवहारनय परमार्थस्वरूप जो शुद्धात्मा तिसको प्रगटकर बलावे है । इसलिये व्यवहारनय परमार्थस्वरूप है तमका लोप करने से परमार्थस्वरूप आत्मा ही का लोप हागा ।

मोक्षमार्गमें चलना यह व्यवहार है और मोक्षमार्गमें चलेकिन मोक्षतक कोई पहुंच नहीं सकता अतः जिसने मोक्षमार्गका लोप

किया उसने मोक्ष के पावनेका ही लोप किया । यदि व्यवहार का लोप करने से ही परमार्थकी सिद्धि होती तो आचार्य व्यवहार-साधनका उपदेश ही नहीं देते ।

प्रसिद्ध भूतचण्डली का जो कह कहना है कि “व्यवहारका लोप होनासमाप्त्यर्थसाधनका परमार्थसे दूर रहकर व्यवहारको ही परमार्थ रूप समझनेकी चेष्टा करना उचित नहीं है” यह सर्वथा गलत है क्योंकि प्रथम तो जेनागमको समझनेवाला विद्वान कोई भी व्यवहार को परमार्थ स्वरूप समझता ही नहीं क्योंकि परमार्थ निश्चित एक शुद्ध चैतन्य समतकारमात्र है सो अनुसंगम्य है और वचनातीत है इसलिये व्यवहारतो क्या निश्चयनय और द्रव्य अनुसंगम्य भी परमार्थस्वरूप नहीं है क्योंकि ये सब सविकल्पक है और जो सविकल्पक है वह परमार्थस्वरूप नहीं है यद्यपि यह वास्तविक बात है । तथापि परमार्थका ज्ञान भूतप्रमाण और नयों के द्वारा ही होता है इसलिये कदाचित् भूतप्रमाण और नय वह भी परमार्थस्वरूप कहें हैं । जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है कि भूत को जाननेवाला भी भूतकेवली है तथा व्यवहारके बिना परमार्थका ज्ञान होना असम्भव है ऐसा ऊपर दृष्टान्तद्वारा कहा जा चुका है इसलिये ! चण्डिकी परमार्थकी सिद्धि व्यवहारका लोप करने से नहीं होगी व्यवहारके साधन से ही परमार्थकी सिद्धि होगी अतः व्यवहारका साधन करीबवसी को परमार्थसे दूर रहना आप मानते हैं यह आप की भ्रान्ति है क्योंकि पूर्वोक्तों ने ऐसा कही पर भी नहीं कहा कि व्यवहारका लोप करने से परमार्थकी सिद्धि होगी । अतः व्यवहार के द्वारा परमार्थ की सिद्धि नहीं होगी प्रसुप्त चण्डिकी ने जो कह कहा है कि परमार्थकी सिद्धि होगी तो व्यवहारके द्वारा ही होगी अन्य प्रकारसे नहीं होगी क्योंकि व्यवहारके बिना परमार्थका विना साधन है । इसलिये व्यवहार से परमार्थ की

सिद्धि माननेवाले परमार्थ से दूर नहीं हैं किन्तु व्यवहार से परमार्थ की सिद्धि न माननेवाले ही परमार्थ से दूर रहते हैं इसमें संदेह नहीं है क्योंकि उनकी जेनागम पर भ्रमा नहीं है। और न वे जेनागम को मानते ही हैं जेनागम जो में व्यवहारको अभूतार्थ कहा है वह किस अपेक्षा से कहा है इस बात को अज्ञान लोग समझते नहीं किन्तु व्यवहार को सत्यता देय मानकर व्यवहार को जोड़ बैठते हैं और स्विकृष्ट होकर परमार्थ से दूर रह जाते हैं।

यद्यपि व्यवहार नच परमार्थ का कहनद्वारा ही है इसलिये उपादेय है तथापि वह अभेद शुद्ध आत्म स्वरूपमें भेद कर आत्म स्वरूप को प्रगट करती है इसलिये अभूतार्थ भी है।

“एक रूप आत्म स्वरूप ज्ञान चरण दण लीन । जेदभाव परि-  
ग्रहमें नो व्यवहारे सुखसीन नचक्षपि समल व्यवहारिखी पर्यय राकि  
अनेक । तदपि मियत नच देखिखे शुद्ध मिरंजन एक । एक देखिखे  
जानिये रजरहिखे इकठोर सखलकिमल न विचारिये, वह सिद्धि  
नही और” । अर्थात् शुद्ध इत्यर्थिक दृष्टिसे आत्मशुद्ध स्वकीय  
अभेद रूप नित्यव्यवहारे । वही व्यवहार दृष्टिसे ध्यानज्ञानचरित्र-  
रूप है इस जेदभावसे शुद्ध एक रूप आत्माको अनुभव नहीं होता  
अतः यह परिणामोंकी स्वच्छतमें सविकल्पपना है सो ही परमाण्वों  
की जलीनता है इसमलिनताको दूर करनेसे ही एक अवलंब-विकल  
शुद्धस्वरूप आत्माका अनुभव होता रहता है इसलिये आत्मा  
समल है विमल है दर्शनज्ञान चरित्र स्वरूप है यह विकल्प  
जब तक है तब तक उस शुद्धस्वरूप के अनुभवका आनन्द नहीं  
आता जिस प्रकार मोतियोंका हार पहननेवाला अनुभूय योनिषों  
के विकल्प में रह लेता रहता तो उसे उस हारके पहनने का  
आनन्द नहीं आता । अतः वह यदि मोतियों का विकल्प हार  
हटाकर उन मोतियोंका एकाकाररूप हारका ही अनुभव करे तो

उसको उस हार के पहनने का, आनन्द आसक्तता है उसी प्रकार ज्ञानदर्शन चारित्रात्मक अनन्तगुणोंका शुद्ध अखंड पिसड एक साथक स्वभाव रूप आत्मा का भेद रहित अनुभव करने में जो आनन्द आता है वह आनन्द गुण गुणीके भेदका अनुभव करने में नहीं आता क्योंकि वस्तुस्वरूप वैसा नहीं है जिस प्रकार अलग अलग मोती हार नहीं उसी प्रकार अलग अलग गुण आत्मा का स्वरूप नहीं है । इस लिये गुण गुणी का भेद करना व्यवहारनय अभूतार्थ है किन्तु व्यवहार नय भूठी कल्पना कर कुछ भी नहीं कहती व्यवहार नय जो कहती है वह वस्तु के एक देश को सत्यार्थ ही कहती है । यदि ऐसा नहीं माना जायगा तो परमार्थका जोप ही हो जावेगा । जिनेन्द्र भगवानका प्रतिविम्ब है वह साक्षात् जिनेन्द्र नहीं है तो भी हम स्थापना निकोपसे उसको साक्षात् जिनेन्द्र मानकर ही दर्शन पूजनादिके द्वारा हम सब परमार्थकी सिद्धि करते हैं यह बात असत्य नहीं है । “जिनप्रतिमा जिनसमरूपी कही जिनागम माहि” ऐसा जैनागमका वाक्य है । तथा जिन प्रतिमा का अष्टलोकन आदि सम्यक्स्व की प्राप्ति में मुख्य हेतु वस्तुतया है जो सारभूत परमार्थ है । किन्तु पंडित जी की दृष्टि में तो ये सब अपरमार्थ भूत ही हैं जब कि आप गुण गुणी के भेद करने वाली सदभूत व्यवहार नय को भी अपरमार्थभूत बता रहे हैं तब असदभूत व्यवहार नय द्वारा पक्षिणादिक से उपचार से जिनेन्द्र की कल्पना करना तो अपरमार्थभूत है ही । फिर इसके द्वारा पंडित जी की दृष्टि में परमार्थ की सिद्धि नहीं हो सकती अतः इनसे परमार्थ की सिद्धि होती है ऐसा मानकर उनकी पूजादि करना भी सब अपरमार्थभूत ही है जैसा कि कानजी का कहना है ।

“जिस प्रकार कुगुरु कुदेव कुशास्त्र की भ्रष्टा और सुदेवादिक की भ्रष्टा दोनों मिथ्यात्व है तथापि कुदेवादिक की भ्रष्टा में तीन मिथ्यात्व है और सुदेवादिक की भ्रष्टा में मन्द” आ० च० अं० ६ वर्ष ४

यद्यपि देवशास्त्र गुरु पर है, अनात्मभूत है तो भी इनके द्वारा आत्मानुभूति परमार्थ की सिद्धि होती है जैसा कि समय प्राभूत में आचार्य कुन्दकुन्द स्वामी और टीकाकार भ्रमृतचन्द्र सूरी ने कहा है इस बात को हम ऊपर उद्धृत कर चुके हैं तो भी प्रयोजन वश उसका भावार्थ उद्धृत कर देते हैं।

“जो शास्त्र ज्ञान करि अभेद रूप ज्ञायक मात्र शुद्ध आत्मा जाने सो भूत केवली है यह तो परमार्थ है। बहुरि जो सर्व शास्त्रज्ञानकूँ जाने सो भूतकेवली है यह ज्ञान है सो ही आत्मा है। सो ज्ञानकूँ जान्यो सो आत्मा ही को जान्यो सो ही परमार्थ है, ऐसे ज्ञान ज्ञानी के भेद करता जो व्यवहार तिसने भी परमार्थ ही कहा अन्य तो किछूँ न कहा। बहुरि ऐसा भी है जो परमार्थ का विषय तो कथंचित् वचन गोचर नहीं भी है ताते व्यवहार नय ही प्रगट रूप आत्मा कूँ कहै है ऐसे जानना”

इस कथन से स्पष्ट हो जाता है कि गुणगुणी में भेद कर कथन करने वाली व्यवहार नय भी परमार्थभूत है क्योंकि उसने परमार्थ ही को कहा है इसके अतिरिक्त और कुछ भी न कहा तथा परमार्थ का विषय वचन अगोचर अनुभव गम्य है उसको वचन द्वारे व्यवहार नय ही प्रगट रूप आत्म स्वरूप को बतलाती है तथा आत्म स्वरूपकी प्राप्ति किस तरह से होसकती है उसका उपाय भी बतलाती है इसलिये व्यवहार नय परमार्थ भूत भी है। पाषाणादिक में उपचार से जिनराज की कल्पना करना यह असङ्गत व्यवहार नय का विषय है अतः असङ्गत व्यवहार

नय-द्वारा-पाषाणादिक में स्थापन किया हुआ जिनराज का प्रति-  
बिम्ब सो भी सर्वथा अपरमार्थ भूत नहीं है क्योंकि उसके द्वारा  
भी जिस प्रकार शास्त्र ज्ञान द्वारा आत्म ज्ञान की प्राप्ति होती है  
इसलिये शास्त्र ज्ञान परमार्थ स्वरूप है उसी प्रकार जिन स्वरूप  
जिन बिम्ब द्वारा आत्म स्वरूप की प्राप्ति होती है इसलिये जिन  
बिम्ब का आराधन भी परमार्थ स्वरूप है । मोक्षमार्ग अनादि  
काल से इसी के द्वारा अविच्छिन्न रूप से चलता है । “साधु ही  
की पूजा से हजार गुण फल जिन, जिनसे हजार गुण फल पूजा  
सिद्धि की । सिद्धते हजार गुण फल जिन प्रतिमा की, तिहू काल  
दाता आठों नवों निधिरिद्धि की । ताहि देख देख साधु अर्हन्त  
सिद्धभये, ताते करता है पाचों पद वृद्धि की । करे न बखान सिद्ध  
होने को है वही ध्यान मोक्ष फल देत कौन बात स्वर्ग अर्द्धि की”  
अतः कृत्रिम अकृत्रिम चैत्यालय चैत्य अनादि कालीन हैं और  
वह सम्बन्ध रूप परमार्थ की सिद्धि में निमित्त भूत हैं इसलिये  
जिस प्रकार शास्त्रों के ज्ञाता को भूत केवलता कहा गया है उसी  
प्रकार जिन बिम्ब से जिन स्वरूप की प्राप्ति होती है । शास्त्र भी  
जिन वचन लिपिबद्ध मूर्ति स्वरूप है उसके पढ़ने से आत्म बोध  
प्राप्त होता है उसी प्रकार पाषाणादिक में अंकित किया हुआ  
जिन स्वरूप उसके अवलोकन से आत्मोपलब्धी रूप परमार्थ  
की प्राप्ति होती है । कुन्दकुन्द स्वामी देव का स्वरूप निरूपण  
करते कहते हैं कि—

“सो देवो अत्थं धम्मं कामं सुदेह शास्त्रं च ।

सो देह जस्स अत्थिहु अत्थो धम्मो य वक्कजा” २४

बोधप्राभृते

टीका—स देवो सोऽर्थं धनं निधिरस्तादिकं ददाति ।

धर्मं चारित्र्यलक्षणं, दयालक्षणं वस्तुस्वरूपमात्मोपलब्धि-

लक्षणमुत्तमममादिदशभेदः सुवदाति सुष्ठु अतिशयेन ददाति । कामं अर्थमण्डलीकमण्डलिकमण्डलिक-  
बलदेववासुदेवचक्रवर्ती ब्रधरखेन्द्रभोगं तीर्थंकर भोमं च यो  
ददाति स देवः सुष्ठु ददाति ज्ञानं च केवलं ज्योतिः ददाति  
यस्य पुरुषस्य यद्वस्तु वर्तते असत्कथं दातुं समर्थः यश्चाथो  
वर्तते सोऽर्थं ददाति यस्य धर्मो वर्तते सधर्मं ददाति यस्य  
प्रवज्यां दीक्षा वर्तते स केवलज्ञानहेतुभृतां प्रवज्यां ददाति  
यस्य सर्वं सुखं वर्तते स सर्वं सौख्यं ददाति । ।

यहां पर यह शङ्का हो सकती है कि क्या ये सब वस्तुयें देव के पास रक्खी हुई हैं सो अपने भक्तों को प्रदान कर देते हैं । अथवा भक्त तो अनेक हैं किन किन को ये वस्तुयें प्रदान करेंगे । अथवा देव का लक्षण किया है सर्वज्ञ, वीतराग और हितोपदेशी इन तीन गुण विशिष्ट हो सो देव । अतः जो वीतराग होगा वह रागद्वेष रहितही होगा उनके द्वारा देने लेने का सबालही उपस्थित नहीं होता, देने लेने का कार्य तो राग द्वेषी जीवों का है, फिर कुन्दकुन्द स्वामी ने देव का स्वरूप निरूपण करते यह कैसे कहा कि सर्व प्रकार के संसारी और मोक्ष सुखों को देवे सो देव इत्यादि शङ्काओं का समाधान यह है कि देव किसी को कुछ देते नहीं किसी से कुछ लेते भी नहीं भक्ति पूजनादि कराते नहीं, उनके पास ये वस्तुयें हैं भी नहीं वे तो वीतराग सर्वज्ञ हितोपदेशी हैं उनके प्रति यह सबाल ही उपस्थित नहीं होता कि वे कुछ ही भक्तों को देते हैं या उनसे कुछ लेते हैं । किन्तु

“यद्यपि तुमको रागादि नहीं यह सत्य सर्वथा जाना है ।  
चिन्मूरति आप अनन्त गुनी नितः शुद्ध दशा, शिव याना है ॥  
तदपि भक्तनकी भीड़ हरी देत तिन्हें जे मुराना है ।

यह शक्ति अचिंत्य तुम्हारी क्या पावे पार सयाना है" ॥

यह बात भी असिद्ध नहीं है। इसका कहण यह है कि वे वीतराग उत्तरी वीतरागता का जब हम अवलोकन करते हैं तब हमारे परिणामों में वीतरागता की मलक जागृत होती है उस मलक से हमारे शुभ परिणाम होते हैं उस शुभ परिणामों से पुण्य संबन्ध होता है उस पुण्य के उदय काल में उपरोक्त चक्रवर्त्यादिक की विभूतियों का संसारिक सुख प्राप्त होता है। तथा उनकी मुद्रा को देखकर उन जैसे बनने की हमारी भावना जागृत होती है और उन जैसे बनकर मोक्ष सुख प्राप्त कर लेते हैं। इससे स्पष्ट हो जाता है कि हम तो लोहा के समान हैं और वे पारस के समान हैं अतः जिम प्रकार लोहा पारस के स्पर्श से कंचन बन जाता है उसी प्रकार हम भी उनके निर्मित्त से सुखी बन जाते हैं ये सब असद्भूत व्यवहार नय की अपेक्षा से कथन किया गया है असद्भूत व्यवहार नय परनिमित्त से होने वाले परिणाम को प्रगट कर कहती है। असद्भूत नय का लक्षण—

अपिचाऽसद्भूतादिव्यवहारान्तोनयश्चभवति यथा ।

अन्यद्रव्यसगुणाः सञ्जायन्तेवलात्तदवन्त्यत्र ५२६ पञ्चाध्यायी

दूसरे द्रव्यों के गुणों का बल पूर्वक दूसरे द्रव्य में आरोपण किया जाय इसी को असद्भूत व्यवहार नय कहते हैं। दृष्टान्त "सयथावर्णादिमूर्ताद्रव्यस्य कर्मकिलमूर्तम् तत्संयो-

गत्वादिहमूर्ताः क्रोधादयोऽपिजीवभवाः" ५३० पञ्चाध्यायी

वर्णादि वाले मूर्त द्रव्य से कर्म बनते हैं इसीलिये वे भी मूर्त ही हैं। उन कर्मों के सम्बन्ध से क्रोधादि भाव बनते हैं। इसीलिये वे भी मूर्तिक हैं उनको जीव के कहना यही असद्भूत व्यवहार नय का विषय है।



असद्भूत व्यवहार नय की प्रवृत्ति में हेतु-  
 “कारणमन्तर्हीनाद्रव्यस्यविभावभावसाक्तस्मृति-  
 मा भवति सहजसिद्धा केवलमिहजीवपुद्गलयोः ३३१”

पंचाध्यायी

असद्भूत व्यवहार नय की प्रवृत्ति क्यों होती है। इसका कारण द्रव्य में रहने वाली वैभाविक शक्ति है। वह स्वभाविक शक्ति है। केवल जीव और पुद्गल में ही पाई जाती है। यह दोनों द्रव्यों का स्वाभाविक गुण है। उस गुण का वैभाविक परिणमन पर निमित्त से होता है। बिना निमित्त के उसका स्वभाविक परिणमन होता है उसी वैभाविक शक्ति के विभाव परिणमन से असद्भूत व्यवहार नय के विषय भूतजीव के क्रोधादि भाव बनते हैं।

असद्भूत व्यवहार नय का फल—

“फलमागन्तुभावादुपाधिमात्रं विहाय यावदिह

शेषस्तच्छुद्धगुणस्यादिति मत्वा सुदृष्टिरिह” पंचाध्यायी

जीव में क्रोधादि उपाधि है वह आगन्तुक भावकर्मों से हुई है। उपाधि दूर कर देने से जीव शुद्ध गुण वाला प्रतीत होता है। अर्थात् जीव के गुणों में पर निमित्त से होने वाली उपाधि को हटा देने से उसके चारित्र आदि शुद्ध गुण प्रतीत होने लगते हैं ऐसा समझ कर जीव के स्वरूप को पहचान कर कोई मिथ्यादृष्टि अथवा विचलित वृत्ति जीव भी सम्यक्दृष्टि हो सकता है वस यही इस नय का फल है। सारांश यह है कि जब असद्भूत व्यवहार नय का विषय समझ लेने से उसका फल सम्यक्त्व की प्राप्ति होना आचार्यों ने बतलाई है तब वह भी परमार्थ भूत है। क्योंकि सम्यक्त्व की प्राप्ति हो जाना ही जो परमार्थ भूत है। इसको अपरमार्थ भूत समझना अज्ञानता है।

सब नय अपने अपने विषय में भूतार्थ हैं सत्यार्थ हैं किसी नय का विषय कल्पित नहीं है जीव में होने वाले शुद्धाशुद्ध परिणमन कारी बोध कराती है। सद्भूत व्यवहार नय और असद्भूत व्यवहार नय अथवा निश्चय नय से सब प्रमाण के ही अंश हैं इसलिये इनका कथन भी प्रमाण भूत है। प्रमाण का लक्षण—

“उक्तो व्यवहारनयस्तदनुनयो निश्चयः पृथक्पृथक् ।

युगपद्वयंच मिलितप्रमाणमिति लक्षणं वच्ये” ७६४

पंचाध्यायी

व्यवहार और निश्चय नय का स्वरूप कहा गया दोनों ही नय भिन्न भिन्न स्वरूप वाले हैं। जब दोनों नय एक साथ मिल जाते हैं तभी वह प्रमाण का स्वरूप कहलाता है। उसी प्रमाण का लक्षण कहा जाता है।

“विधिपूर्वः प्रतिषेधप्रतिषेधपुरस्सरो विधिस्त्वनयोः ।

मैत्रीप्रमाणमिति का स्वपराकारावगाहियज्ज्ञानम्” ६६५

अर्थात्—विधि पूर्वक प्रतिषेध होता है, प्रतिषेध पूर्वक विधि होती है। और विधि और प्रतिषेध इन दोनों की जो मैत्री है वही प्रमाण कहलाता है। अथवा स्वपर को जानने वाला जो ज्ञान है वही प्रमाण कहलाता है। इस कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार और निश्चय इन दोनों नयों की मैत्री (सापेक्षता) का ही नाम प्रमाण है व्यवहार नय का विषय विधि रूप है और निश्चय नय का विषय प्रतिषेध रूप है। विधि निषेध रूप प्रमाण का विषय है।

इसका खुलासा आचार्य स्वयं कहते हैं।

“अयमर्थोर्थ विकल्पो ज्ञानं किल लक्षणं स्वतस्तस्य ।

एकविकल्पो नयसादृभयविकल्पः प्रमाणमिति बोधः” ६६६

अर्थात्—अर्थाकार परिणमन करने का नाम ही अर्थ विकल्प है यही ज्ञानका लक्षण है। वह ज्ञान जब एक विकल्प होता है, एक अंशको विषय करता है तब वह नयाघीन सयात्मक ज्ञानकहलाता है। तथा वही ज्ञान जब उभय विकल्प होता है अर्थात् पदार्थ के दोनों अंशों को विषय करता है तब वह प्रमाण रूप ज्ञान कहलाता है। भावार्थ—पदार्थों में सामान्य और विशेष ऐसी दो प्रकार की प्रतीति होती है यह वही है ऐसी अनुगत प्रतीति को सामान्य प्रतीति कहने हैं। तथा विशेष पर्यायात्मक प्रतीति को विशेष प्रतीति कहते हैं। सामान्य विशेष प्रतीति पदार्थ में तभी हो सकता है जब कि वह सामान्य विशेषात्मक हो। इसलिये सिद्ध होता है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है। सारांश पदार्थके सामान्य अंश को विषय करने वाला द्रव्याधिक नय है उसके विशेषांशको विषय करने वाला पर्यायाधिक नय है दोनों अंशों को युगपत् एकसाथ विषय करने वाला प्रमाण ज्ञान है। इस कथन से यह भी अच्छी तरह सिद्ध हो गया कि निश्चय नय (द्रव्याधिक पदार्थ के सामान्य अंश को विषय करता है और व्यवहार नय (पर्यायाधिक) पदार्थ के विशेष अंश को विषय करता है। तथा प्रमाण सामान्य विशेषको युगपत् एक साथ विषय करता है। यह सब एक ही पदार्थ के आश्रय से ही किया गया है दूसरे पदार्थ के आश्रय से नहीं। इसलिये व्यवहार नय चाहे सदभूत व्यवहार नय हो चाहे असदभूत व्यवहार नय हो ये दोनों ही नय एक ही द्रव्य के आश्रय ही उनके समस्त विमल गुण पर्यायों का विषय कर कथन करता है। असदभूत व्यवहार नय तो परनिमित्त से होने वाले पदार्थ में वैभाविक परिणमन का प्रतिपादन करता है जैसा कि ऊपर में कहा जा चुका है। क्रोधादिक भाव जीव के परनिमित्त से होते हैं वह वास्तविक आत्मा के स्वभाव न होने

वाले वह भाव नहीं है परनिमित्त से आत्मा के वैभाविक गुण का परिणमन है वह आत्मा में ही भाव परिणमन हुआ है। परसंयोग से पर के गुणों का उसमें संक्रमणादि नहीं हुआ है।

“शुद्ध भाव चेतन अशुद्ध भाव चेतन।

दुहूँ को करतार जीव और नहीं मानिये ॥

कर्मपिंडको विलास वर्ण रस गंध फास।

करतार दुहूँ को पुद्गल परमानिये ॥

तातै वरणादिगुण ज्ञाना वरणादि कर्म।

नाना पर कार पुद्गल रूप जानिये ॥

समल विमल परिणाम जे जे चेतन के।

ते ते सब अलख पुरुषयो बखानिय” ॥

कर्ता कर्म क्रिया द्वारा समय सार नाटक—

इस कथन से अशुद्ध भावों का कर्ता स्वयं आत्मा ही है ऐसा अलख पुरुष जो भगवान् सर्वज्ञ देव ने कहा है यह परनिमित्त से होने वाले आगन्तुक भाव आत्मा के वैभाविक शक्ति का परिणमन है जो ऊपर बताया जा चुका है उसे आत्मा का कहना यह असद्भूत व्यवहार का विषय है। इस नय का ज्ञान होने से जीव पर निमित्तों से अलग रह कर अपनी आत्मा को शुद्ध बनाने की प्रवृत्ति करने में लग जाता है। यद्यपि सर्व द्रव्य स्वतन्त्र हैं। तो भी जीव और पुद्गल में एक वैभाविकी शक्ति ही ऐसी है उसका परिणमन पर निमित्त से विभाव रूप होता है पर उसका स्वभाविक गुण है इसको कोई सिद्ध नहीं सकता है। सद्भूत व्यवहार नय का विषय अभेद वस्तु में भेद करना अर्थात् गुणगुणों में भेदकरना जैसे सद्भूत तो गुणी के

गुणों का नाम है और व्यवहार उसकी प्रवृत्ति का नाम है अर्थात् किमो द्रव्य के गुण उसी द्रव्य में विवक्षित करने का नाम है। भूत व्यवहार नय है यह नय उसी वस्तु के गुणों का विवेचन करता है इसलिये यथार्थ है। इस नय में यथार्थ पना केवल इतना ही है कि यह एक अखण्ड वस्तु में से गुण गुणों का भेद करता है। तथा वस्तु के सामान्य गुणों को गौण रख कर उसके विशेष गुणों का ही विवेचन है। “सामान्य शास्त्रतो नूनं विशेषो बलवान् भवेत्” इस कथन से यह नय बलवान् है। नीचे लिये इसके विषय में आचार्य कहते हैं। कि—

अस्यावगमे कलमिति तदितर वस्तु निषेधबुद्धिः स्यात् ।

इतरविभिन्नो नय इति भेदाभिव्यञ्जको न नयः ५२७

पंचाध्यायी

इस नयके समझने पर एक पदार्थ से दूसरे पदार्थ में निषेध बुद्धि हो जाती है। अर्थात् एक पदार्थ से दूसरा पदार्थ जुदाही दीखने लगता है इसलिये यह व्यवहार नय एक पदार्थकी दूसरे पदार्थ से भिन्न प्रतीति करानेवाला है एकही पदार्थमें भिन्नताका सूचक भी नहीं है अतः सद्भूत व्यवहार नय वस्तु के विशेष गुणोंका विवेचन करता है इसलिये वस्तु अपने विशेष गुणोंद्वारा दूसरी वस्तु से भिन्न ही प्रतीत होने लगती है। जैसे जीवका ज्ञात गुण इस नय द्वारा विवक्षित होने पर वह जीवको इतर पुद्गलादिद्रव्यों से भिन्न सिद्ध कर देता है। किन्तु ऐसा भी नहीं समझना कि वह जीव को उसके गुणों से जुदा कर देता है। बस यही इस नय का फल है। इस नयके द्वारा ही यह जाना जा सकता है कि आत्मा अनन्तगुणात्मक है और दूसरे द्रव्योंसे सर्वथा भिन्न है जीव अनादिकाल से कर्मों के साथ एकही भ्रमणशील हो रहा है

इसलिये उसका कर्मों के साथ एकत्वबुद्धि हो रही है ।

“जैसे गंजराज नाज घास गरासकरि भक्षणस्वभाव नहीं भिन्न रस लिया है । जैसे मतवारो नहीं जानत शिखरगःस्वाद गऊमें मगन कहै गऊदूधपियो है । जैसे मिथ्यामतिजाव ज्ञानरूपी है सदीव पग्यो पाप पुन्य सोसहज मुन्नहियो है ! चेतन अचेतन दुहुंको मिश्रपिण्ड लखि एकमेक मानें न विवेक कछु कियो है” ।

समयसार नाटक कर्ताकर्म क्रियाद्वार ।

यह जो कर्मोंके साथ एकत्वबुद्धि है वह सद्भूतव्यवहारनय के द्वारा दूर हो जाती है यही तो परमार्थ है इसीके लिये ही तो हम पुरुषार्थ करते हैं । अतः व्यवहार का लोप करने से न तो वस्तु स्वरूपकी प्राप्ति ही होगी और न परमार्थकी ही सिद्धि होगी ।

इसलिये केवल निश्चय नयही परमार्थभूत हैं और व्यवहारनय अपरमार्थभूत है ऐसा समझना भ्रम है । व्यवहार निरपेक्ष केवल निश्चय नय भी अपरमार्थभूत ही है । क्योंकि उससे वस्तु स्वरूप का बोध नहीं होता इसलिये व्यवहार नय की शरण लेनी पड़ती है । आचार्य इस विषयमें शंका उठा कर समाधान करते हैं कि जो केवल निश्चयनयसे ही विवादका परिहार और वस्तुका विचार होसकता है ऐसा जोमानते हैं सोगलत है शंका—

“ननु च समीहितसिद्धिः किलचैकस्मादभयात्कथं न स्यात्  
विप्रतिपत्तिनिरासो वस्तुविचारश्च निश्चयादिति चेत् ६४०

पंचाध्ययी ॥

अर्था—अपने अभीष्टकी सिद्धि एक ही निश्चय नयसे क्यों नहीं होजाती है । विवादका परिहार और वस्तुका विचार भी निश्चयनय से हो जायगा इसलिये केवल निश्चयनय का ही मान लेना ठीक है । आचार्य कहते हैं यह ठीक नहीं है ।

“नैवं यतोस्ति भेदोऽनिर्वचनीषी नयः स परमार्थः ।

तस्मात्तीर्थस्थितये भेद्यान् कश्चित् स वा वद कोपि” ६४१

अर्थात् ऊपर की गई शंका ठीक नहीं है । क्योंकि दोनों नयों में भेद है निश्चय अनिर्वचनीय है । उसके द्वारा पदार्थों का विवेचन नहीं किया जा सकता । इसलिये धर्म का दर्शन की स्थितिके लिये अर्थात् वस्तु स्वभाव को जानने के लिये कोई खोलने वाला भी नय होना चाहिये । अतः वह व्यवहार नय है और हितकारी है । इस कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार निरपेक्ष केवल निश्चय नय वस्तुस्वरूपका द्योतक नहीं है और न हितकारी ही है अर्थात् अपरमार्थभूत ही है ।

व्यवहार नय परमार्थ भूत क्यों है इसका खुलासा—

“अस्तमितसर्वसंकरदोषं, चतसर्वशून्यदोषं वा ।

अणुरिष वस्तुसमस्तं ज्ञानं भवतीत्यनन्यशरणमिदम् ५२७

अर्थ—सद्भूत व्यवहारनय से वस्तुका यथार्थ परिज्ञान होने पर वह सब प्रकार के शंकर दोषों से रहित सबसे जुदी सब प्रकार के शून्यता अभाव आदि दोषों से रहित समस्त तद्वा वस्तु परमाणु के समान अखंड प्रतीत होने लगती है । ऐसी अवस्था में वह उसका शरण वही दीखती है । भावार्थ—इस नय द्वारा जब वस्तु उसके विशेष गुणों से भिन्न सिद्ध हो जाती है फिर उसमें शङ्कर दोष नहीं आ सकता है । तथा गुणोंका परिज्ञान होने पर उसमें शून्यता अभाव आदि दोष भी नहीं आ सकते हैं क्योंकि उसके गुणों की सत्ता और उसके नित्यताका परिज्ञान उक्त दोनों दोषोंका विरोधी है ।

तथा जब वस्तु के सामान्य भी गुण उसमें ही दीखते हैं उसके बाहर नहीं दीखने तब वस्तु परमाणु के समान उसके गुणों से वह अखंड ही प्रतीत होती है। इतने बोध होने पर ही वस्तु अनन्य शरण प्रतीत होती है।

इस कथन से सद्भूत व्यवहार नय परमार्थभूत भी है ऐसा सिद्ध हो जाता है। क्योंकि वस्तु स्वरूप समझना तथा वस्तु दूसरी वस्तु से भिन्न है और अपने गुणों से अभिन्न है नित्य है शंकर आदि दोषों से रहित है ऐसा समझना ही तो परमार्थ है। इसको सर्वथा अपरमार्थ भूत मानकर इसके बिना परमार्थ की सिद्धि चाहना वालूरेत के पेंसने से तेल की प्राप्ति के समान असंभव ही है।

आप जो यह करते हैं कि आचार्य देवसेन का कथन है कि—  
“इस द्वारा उन्होंने जबकि एक अखण्ड द्रव्यमें गुणगुणी आदि के आश्रय से होने वाले सद्भूत व्यवहार को ह<sup>१</sup> अपरमार्थभूत बत-  
लाया है ऐसी अवस्था में दो द्रव्यों के आश्रय से कर्ता कर्म आदि रूप जो उपचरित और अनुपचरित असद्भूत व्यवहार होता है उसे परमार्थभूत कैसे माना जासकता है अर्थात् नहीं माना जा सकता।

( जैन तत्त्व मीमांसा )

पंडितजी ! देवसेन आचार्य ही क्यों सब ही आचार्यों ने सद्भूत व्यवहार नय को अपरमार्थ भूत माना इस बात को कोई भी विद्वान नय चक्रको जानने वाला अस्वीकार नहीं कर सकता किन्तु साथ में इसको (सद्भूत व्यवहार नय को) परमार्थभूत भी माना है इस बात को भी तो लिखिये। अपनी पक्षपुष्टि के लिये अन्यथा तो निरूपण मत कीजिये। परमार्थभूत भी माना है इन दोनों पक्षों का सब ही आचार्यों ने स्पष्ट शब्दों में विवेचन किया है कि इस अपेक्षा सद्भूत व्यवहारनय अपरमार्थभूत है



और इस अपेक्षा सद्व्यवहारनय परमार्थभूत है जिसका सुलासा हम ऊपर कर चुके हैं। व्यवहारनय अपरमार्थभूत क्यों है इसका सुलासा देवसेन आचार्य भी कर चुके हैं जिसको आपने भी उद्धृत किया है। जै० त० मी० पृ० ७

“उपनयोपजनिती व्यवहारः प्रमाणनयनिक्षेपात्मा भेदोपचाराभ्यां वस्तु व्यवहरतीति व्यवहारः। कथमुपनयस्तस्य जनक इति चेत् ! सद्व्यवहारो भेदोत्पादकत्वात्, असद्व्यवहारस्तु उपचारात् उत्पादकत्वात्। उपचरितासद्व्यवहारस्तु उपचारादपि उपचारात् उत्पादकत्वात्। योऽसौ भेदोपचारलक्षणार्थः सोऽपरमार्थः।”

इसका अर्थ आपने इस प्रकार किया है, प्रमाण नय, और निक्षेपात्मक जितने भी व्यवहार हैं वह सब उपनयसे उपजन्त हैं भेद द्वारा और उपचार द्वारा वस्तु व्यवहार पदवीको प्राप्त होती है इसलिये इसकी व्यवहार संज्ञा है।

इसका स्पष्टीकरण करते हुये आपने व्यवहारनय को उपनय से उपजन्त बताकर अपरमार्थभूत सिद्ध किया है भेदका उत्पादक सद्व्यवहारनय है। उपचारका उत्पादक असद्व्यवहारनय है और उपचार से भी उपचार का उत्पादक उपचरित असद्व्यवहारनय है। और जो वह सिद्ध लक्षण वाला तथा उपचारलक्षण वाला अर्थ है वह भी अपरमार्थभूत है अतः व्यवहार अपरमार्थ का प्रतिपादक होने से अपरमार्थभूत है।

इस कथन से पं० फूलचन्दजी ने प्रमाण नय निक्षेपों को असत्त्वार्थ अपरमार्थभूत सिद्ध करके व्यवहार का बोध करना इष्ट समझा है। क्योंकि देवसेन आचार्य प्रमाण नय और निक्षेपों से वस्तु में भेदोपचार द्वारा व्यवहार की प्रवृत्ति होती है। प्रमाण

नय निक्षेपात्मा भेदोपचाराभ्याम वस्तु व्यवहरतीति व्यवहारः  
 ऐसा कहा है इसलिये भेदोपचार लक्षणवाला अर्थाभी अपरमार्थ-  
 भूत है और उसका कथन करने वाला प्रमाण, नय, निक्षेप भी  
 अपरमार्थभूत है। “भेदोपचारलक्षणोऽर्थाः सोऽपरमार्थाः अतएव  
 व्यवहारोऽपरमार्थप्रतियादकत्वात्परमार्थाः इस पर आपने शंका  
 उठाकर समाधान किया है वह भी प्रमाणादिकको अपरमार्थरूप  
 सिद्ध करने के पक्ष में किया है।

शंका—यदि भिन्न कर्तृ, कर्म आदि रूप व्यवहार उपचरितही  
 हैं तो शास्त्रोंमें उसका निर्देश क्यों किया गया है ? समाधान—  
 एकबो निमित्तका ज्ञान कराना इसका मुख्य प्रयोजन है इसलिये  
 यह कथन किया गया है (पृष्ठ ८) अब यहां पर यह बखाना है कि वेव  
 सेत आदि अत्रार्थों ने प्रमाणादिकको अपरमार्थभूत किस्स दृष्टिसे  
 कहा है। तथा शास्त्रोंमें इतका कथन केवल निमित्तका ज्ञान कराने  
 के लिये ही किया गया है या वस्तु स्वरूपका प्रतिज्ञान करने के  
 लिये किया गया है। अथवा वस्तु स्वरूप का ज्ञान इन नय  
 प्रमाणादिक के बिना भी हो सकता है क्या अथवा जिस वस्तुका  
 ज्ञान करता है वह वस्तु (अर्थ) कैसा है। वह केवल एक रूपही है  
 या वह अनेक रूपभी है अर्थात् (द्रव्यका) आचार्यों ने ऐसा  
 लक्षण किया है कि—

“गुणपर्यायकत्वं द्रव्यम्”

अर्थात् गुण और पर्याय इन करि सहित द्रव्य है। यहां गुण  
 पर्याय जाके हीय सो द्रव्य है। द्रव्यका अन्वयी सो गुण है, व्य-  
 तिरेकी पर्याय है। इन गुण पर्यायनिकरि युक्त होय सो द्रव्य है।

“गुणइदिद्वयविहार्यं दम्बपियारोहि वज्जवो मण्णिदो।

तेहि अखणं दम्बं अजुदपसिद्धं इमे सिच्चं।

अर्थात् गुण ऐसा तो द्रव्यका विचार है। गुणविज्ञान समुदाय वह द्रव्य है, तथा द्रव्यके विकास कहिये कल्पवृक्ष के पत्रावह। अतः गुण पर्याय सहित है सा द्रव्य है। वह अयुत प्रसिद्ध है संयोगरूप नहीं है। तादात्म्य स्वरूप है नित्य है अपने विशेष लक्षणकर लक्षित है।

जब द्रव्यका लक्षण गुण और पर्यायवान है तब उसका बोध (ज्ञान) बिना नय प्रमाण निक्षेपों के नहीं हो सकता (क्योंकि) निश्चयनय तो अत्राच्य है उससे ज्ञान वस्तु स्वरूपका विवेचन नहीं किया जा सकता। बिना विवेचनके वस्तु स्वरूप समझमें भी नहीं आ सकता। इसलिये धर्म अथवा धरानकी स्थिति के लिये अर्थात् वस्तु के स्वभावको जनानेवाला कोई बोलनेवाला भी होना चाहिये वह बोलनेवाला व्यवहार है इस बातको हम ऊपर बतला चुके हैं। बिना प्रमाणादिक से विवेचनका भी क्या विषय है इसका भी बोध नहीं हो सकता इसलिये व्यवहारतक जावसी वस्तु स्वरूपका बोध हो जाता है कि वस्तु अनन्तधर्मात्मक है। ऐसा बोध होनेपर ही उन अनन्तगुणों से युक्त एक अखंडपिण्ड वस्तु है ऐसा निश्चय हो जाता है इसलिये भिन्न भिन्न रूप से वस्तु स्वरूप समझने की भी आवश्यकता है क्योंकि भिन्न भिन्न स्वरूप समझे बिना वह वस्तु ऐसी है वह वस्तु ऐसी है ऐसा ज्ञान नहीं होता और ऐसा ज्ञान बिना परमार्थ की सिद्धि भी नहीं हो सकती।

इसलिये प्रमाणादिकसे जीवादि वस्तु स्वरूप समझने से ही भ्रमन दूर होता है। जीवादि वस्तु स्वरूप समझ कर उस पर विश्वास करनेकी सम्भक्त्य है और वही परमार्थ स्वरूप है। अतः वस्तु स्वरूप समझनेके लिये ही आचार्यों ने प्रमाणादिक का कथन किया है।

प्रमाणनयैरभिमतः, टीका-नामादि निक्षेपविधिनो-  
पलक्षितानां जीवादीनां तत्त्वं प्रमाणाभ्यां नयैश्चाधि-  
गम्यते । प्रमाणनया वक्ष्यमाणलक्षणविकल्पः ।  
तत्र प्रमाणं द्विविधं—स्वार्थं परार्थं च । तत्र स्वार्थप्रमाणं  
श्रुतवज्र्यम् । श्रुतं पुनः स्वार्थं भवति परार्थं च ! ज्ञानात्म-  
कं स्वार्थं वचनात्मकं परार्थम् । तद्विकल्पा नयाः । अत्राह  
नयशब्दस्य अन्वावृत्तस्वत्त्वं निपातः प्राप्नोति ! नैष  
दोषः अभ्यहितत्वात्प्रमाणस्य तत्पूर्वनिपातः, अभ्यहितत्वं  
च सर्वतोवर्तीयः । कुतोऽभ्यहितत्वम् ? नयप्रकरणप्रभवयोनि-  
त्वात् । एवं शुकं “प्रगृह्य प्रमास्यतः परिणतिविशेषादर्या-  
वधारणं नयः इति” सकलविकल्पराजप्रमाणस्य, तथा ची-  
त्तं सकलादेशः प्रमाणाधीनः विकलादेशो नवाधीन इति”  
नयोद्विविधः द्रव्यार्थिकः पर्यायार्थिकश्च । पर्यायार्थिक-  
नयेन पर्यायतत्त्वमधिगन्तव्यम् । इतरेषां नामस्थापना-  
द्रव्याणां द्रव्यार्थिकनयेन, सामान्यात्मकत्वात् । द्रव्यार्थः  
प्रयोजनमस्येत्यस्यौ द्रव्यार्थिकः यथोक्तोऽर्थः प्रयोजन-  
मस्येत्यसौ पर्यायार्थिकः सत्सर्वं समुदितं प्रमातेना-  
धिगन्तव्यम्” ।

हिन्दी टीका—प्रमाण नय इति करि जीवादिक पदार्थनिका  
अविंगम ( ज्ञान ) होई । नाम आदि निक्षेपे विधि करि अंगीकार  
करे जे जीवादिक तिनिका यथार्थ स्वरूप का ज्ञान प्रतीति परीक्ष  
प्रमाण करि तथा द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक नय कहि होई । तहां

प्रमाण नयनिका लक्षण तथा भेद तो जागे करसी तहां प्रमाण दोष प्रकार है । एक स्वार्थ तो ज्ञान स्वरूप कहिये । बहुति परार्थ वचन रूप कहिये तामें चार ज्ञान तो स्वार्थ रूप है । बहुति भुत प्रमाण ज्ञानरूपी है भी वचन रूपी भी है । तातें स्वार्थ परार्थ दोऊ प्रकार है बहुति भुत ज्ञान के भेद विकल्प हैं ते नय हैं । इहां कोइ पूछे हैं नय शब्द के अक्षर थोड़ हैं तातें इ'दसमास में पूर्व निपात चाहिये ताका उत्तर—प्रमाण प्रधान है । पूछ्य है सर्व नय हैं ते प्रमाण के अंश है जातें ऐसा कहा है वस्तु को प्रमाण तें ग्रहण करि बहुति सत्व, असत्व नित्य, अनित्य इत्यादि परिणाम के विशेषतें अर्थ का अवधारण करना सो नय है । बहुति प्रमाण सकल धर्म अर धर्मा कूं विषय करे है सो ही कहा है । सकला-देश तो प्रमाणाधीन है । बहुति विकलादेश नयाधीन हैं तातें प्रमाण ही का पूर्व निपात युक्त है । बहुति नय के दो भेद कहे तहां पर्यायार्थिक नय करि तो भाव तत्व ग्रहण करना । बहुति नाम स्थापना द्रव्य ये तीन द्रव्यार्थिक नय करि ग्रहण करना जातें द्रव्यार्थिक है सो सामान्य कूं ग्रहण करे है । द्रव्य है विषय प्रयोजन जाका ताकूं द्रव्यार्थिक कहिये । पर्याय है विषय प्रयोजन जाका सो पर्यायार्थिक कहिये ये सर्व भेले प्रमाण करि जानें ।

प्रश्न—जो जोवादि का अधिगम (ज्ञान) तो प्रमाण नयनिते करिये बहुति प्रमाण नयनिका अधिगम काहेंते करिये ? जो प्रमाण नयनितें करिये तो अनवस्था दूषण होयगा । बहुति आपही करिये तो सर्वही पदार्थनिका आपही ते होगा, प्रमाण नय निष्फल होहिगे । ताका समाधान—जो प्रमाण नयनिका अधिगम अभ्यास अपेक्षा तो आप ही ते कहा है । बिना अभ्यास अपेक्षा परते कहा है तातें दोष नहीं । फेर प्रश्न—जो प्रमाण तो अंशी को ग्रहण करे है, अरु नय अंशकूं ग्रहण करे हैं सो अंशनिते

जुदा पदार्थ तो अंशी भाँसता नहीं अंशानके समुदाय विवे अंशी की कल्पना ही यह कल्पना है सो असत्यार्थ है । ताका उत्तर— प्रथम तो प्रवक्तु बुद्धि विषे अंशी स्थूल स्थिर एक साक्षात् प्रतिभासै है ताको कल्पित कैसे कहिये बहुरि जो कल्पित होय तो एक कल्पनासे द्वितीय कल्पना होते ताका सद्भाष इन्द्रिय नीचर कैसे रहे ? बहुरि कल्पित के अर्थक्रिया शक्ति कहाँते होय ? बहुरि कल्पित प्रत्यक्ष ज्ञानमें स्पष्ट कैसे भासे ? ताते अंशानिका समुदाय रूप अंशी सत्यार्थ है । कल्पित नाही । अंश अंशी विषे कथंचित् भेद है कथंचित् अभेद है । जे सर्वथा भेद ही तथा अभेद ही माने हैं तिनिकी मानिवेमें दूषण आवे हैं स्याद्वादीनके दूषण नाही । इहा उदाहरण—जैसे एक मनुष्य जीव नाम वस्तु है ताके देहविषे मस्तक-ललाट-कान-नाक-नेत्र-मुख-होठ-गला-कंधा-भुजा-हस्त-अंगुली-छाती-उदर-नाभी नितंब-लिंग-जांघ-गोडे पीछी टङ्कुर्या-वग-पगथली अंगुली आदि अङ्ग है उपांग हैं । तिनिकुं अवयव भी कहिये । अंश भी कहिये । धर्मकहिये । बहुरि गोरा साबला आदि वर्ण है तिनिकुं गुण कहिये । वाल कुमार जुवान बुढा आदि अवस्थाकुं पर्याय कहिये । सो सर्वका समुदाय कथंचित् भेदाभेद रूप वस्तु है । ताकुं अपयवी कहिये, अंगा कहिये अंशी कहिये धर्मी कहिये । ऐसे अंशीको कल्पित कैसे कहिये कल्पित होयतो प्रत्यक्ष बुद्धिमें स्पष्ट कैसे भासे ? बहुरि अनेक कार्य करने की शक्ति रूप जो अर्थ क्रियाकी शक्ति कैसे होगी ? सर्वथा भेदरूप अंशानिको में पुरुष के करने योग्य कार्य की शक्ति नाही । बहुरि इस मनुष्य नाम की अंशीकी कल्पना छूटि अन्य वस्तुकी कल्पना होते यह मनुष्य वस्तु उत्तर कालमें जैमा का तैसा काहेकुं रहता ? ताते अंशी सत्यार्थ है । सोही प्रमाण गोचर भेदा-भेदरूप भासै हैं । बहुरि नव हैं ते अंशानिकुं ग्रहण करें है । तहां-

मनुष्य गौणरूप होय है। जब केवल एक अभेदमात्र अंशक अंशो नामा ग्रहण करे तब तो द्रव्याधिक नय है। तहां अभेदपक्ष मुख्य है, भेद पक्ष गौण है। यद्वरि जब भेदरूप अंशानिक् जुड़े जुड़े ग्रहण करे। तहां पर्यायार्थिक नय है, यहां अभेदरूप गौण है। भेद पक्ष मुख्य है। तहां भी किसी एक अंशक मुख्य करे तब दूसरा अंश गौण रहै। ऐसे सर्व ही जीवादिक पदार्थ प्रमाण नय करि सत्यार्थ प्रतिभासे हैं। जो सर्वथा एकान्तकी पक्ष सो कल्पना मिथ्या है। जाते कल्पनामात्र ही है। मिथ्यात्व कर्मके उदयते यह निपजा है। वस्तु स्वरूप तो कल्पित है नाहीं।

इस उपरोक्त कथन से प्रमाण, नय और निक्षेपों के द्वारा वस्तु में व्यवहार प्रवृत्ति किस प्रकार होती है उसका स्पष्टीकरण मनुष्य के दृष्टान्त से हो जाता है। पदार्थ गुण और पर्याय संयुक्त होने से उसका कथन भी भेदाभेद रूप वस्तु से किया जा सकता है। अतः भेदाभेद रूप वस्तु का ग्रहण करने वाला प्रमाण है। तथा नय है वह वस्तु के अंश का ग्रहण करने वाला है वहां पर मनुष्य रूप वस्तु गौण है। निश्चय नय केवल अभेद मात्र अंशी नामा मनुष्य अंश का ग्रहण करने वाला है। यहां पर अभेद पक्ष मुख्य है और भेद पक्ष गौण है। व्यवहार नय वस्तु के भेद रूप अंशों को अलग अलग ग्रहण करता है, वहां पर भेद दृष्टि मुख्य है अभेद पक्ष गौण है इस तरह सर्व ही जीवादि पदार्थ प्रमाण, नय निक्षेपों से सत्यार्थ ही प्रतिभासे है सारांश यह है कि जब पदार्थ का प्रतिपादन मुख्य और गौण से किया जाता है तब ही पदार्थ का स्वरूप बनता है।

“अर्पितानर्पितसिद्धेः” । तत्त्वार्थ सूत्र

टीका—अनेकान्तात्मकस्य वस्तुनः प्रयोजनवशा-  
द्यस्य कस्यचिद्वर्मस्य विवक्षया प्रापितं प्रधानमर्पितमुप-

नीतमिति यावत् । तद्विपरीतमनर्पितम्, प्रयोजनभावात् ।  
सतोऽप्यविवक्षाभवतीत्युपसर्जनीभूतमनर्पितमित्युच्यते ।  
तथा द्रव्यमपि सामान्यार्पणया नित्यं विशेषार्पणयाऽ-  
नित्यमिति नास्ति विरोधः । तौ च सामान्यविशेषौ कथं  
ञ्चित् भेदाभेदाभ्यां व्यवहारहेतु मवतः ।

हिन्दी टीका—अर्पित कहिये जो मुख्य करिये सो तथा  
अनर्पित कहिये जो गौण करिये सो । इन दोऊ नय करि अनेक  
धर्म रूप वस्तु का कहना सिद्ध होय है तहां अनेक धर्म रूप  
जो वस्तु ताकूं प्रयोजन वशतें जिस कोई एक धर्म की विवक्षा  
करि पाय है प्रधानपणा जाने सो अर्पित कहिये । ताकूं उपनीत  
अभ्युपगत ऐसा भी कहिये । भावार्थ—जिस धर्म कू वस्तु प्रयो-  
जनके वशते प्रधान करि कहै सो अर्पित है । याके विपरीत जाको  
विवक्षा न करें सो अनर्पित है । जातें जाका प्रयोजन नाही ।  
वहुरि ऐसा नाहीं जो वस्तु में धर्म नाहीं ताकों गौण करि विवक्षाने  
कहे हैं । जाते विवक्षा तथा अविवक्षा दोऊ ही सत की होय है ।  
तातें मन रूप होय ताकू प्रयोजनके वशते अविवक्षा करिये सो  
गौण है । तातें दोऊ में वस्तुकी सिद्धि है । यामें विरोध नाहीं ।  
इहां उदाहरण—जेसे पुरुषके पिता, पुत्र, भ्राता भाणजा इत्यादि  
संबन्ध हैं ते जनकपणां आदिकी अपेक्षाते विरोधरूप नाहीं । ताते  
अर्पणका भेदते पुत्रकी अपेक्षा तो पिता कहिये ! वहुरि तिसही  
पुरुषकी पिताकी अपेक्षा पुत्र कहिये । भाईकी अपेक्षा भाई कहिये  
मामाकी अपेक्षा भाणजा कहिये इत्यादि । तैसेही वस्तुकी सामा-  
न्य अर्पणाते नित्य कहिये विशेष अर्पणाते अनित्य कहिये ! यामें  
विरोध नाहीं वहुरि सामान्य विशेष हैं ते कथञ्चित् भेद अभेद-  
करि व्यवहारके कारण होय हैं । इहां सत् असत् एकत्रेक नित्या-



नित्य भेदाभेद इत्यादि अनेक धर्मात्मक वस्तुके कहनेमें अन्यमति विरोध आदि दूषण बतावे हैं ताकूँ कहिये जो ये दूषण जे सर्वथा एकान्तपक्ष गहैं और अनेक धर्म वस्तुके है तिनके आवे है बहुरि अनेक धर्म विरुद्धरूप एक वस्तुमें संभव है तिनकूँ द्रव्या-र्थिक पर्यायार्थिक नयकी अर्पणाका विधान करि प्रयोजनके मुख्य गौणकरि कहिये तामें दूषण नहीं । स्याद्वाद बड़ा बलवान है । जो ऐसे भी विरोध रूपको अविरोधरूप करि कहै है । सर्वथा एकान्तकी यह सामर्थ्य नहीं जो कस्तूँ साथे । जैसा कि तैसे ही दूषण आबेगा । तातें स्याद्वादका शरण ले वस्तुका यथार्थ ज्ञानकरि भ्रमदान करि हेयोपादेय जानि हेयते झूट उपादेयरूप होय बीतराग होना योग्य है यही भीगुरुका उपदेश है”

इस कथनसे भेदाभेद वस्तुकी सिद्धि स्याद्वाद नय द्वारा ही होसकती है । अन्यथा वस्तुमें विरोधी धर्मोंकी सिद्धि नहीं हो सकती एकान्तवादमें वस्तु की सिद्धि नहीं हो सकती उसमें अनेक दूषण आते हैं । आप जो व्यवहार नय को देवसेन आचार्य के वचनों से सर्वथा अपरमार्थभूत सिद्ध करते हैं सो सर्वथा मिथ्या है । क्योंकि देवसेन आचार्य कथञ्चित् अपरमार्थभूत कहते है सर्वथा नहीं । यही तो आपमें और उन (आ० देवसेन के कथन में) में अंतर है । अर्थात् पदार्थ सामान्य दृष्टिसे अभेदरूप है उसमें भेद करना अपरमार्थभूत है । किन्तु पदार्थको सर्वथा अभेदरूप मानना यह भी तो अपरमार्थभूत है । क्योंकि वस्तु भेदाभेदरूप है । वह प्रमाण गोचर है प्रमाण है वह सम्यग्ज्ञान रूप है । “सम्यग्ज्ञानं प्रमाणं” उसको अप्रमाण अपरमार्थरूप कैसे कहाजाय । नय है सो प्रमाणाका अंग है और प्रमाणा है वह नयका अंगी है । अतः प्रमाणाका विषय जो पदार्थ को भेदाभेदरूप से ग्रहण करना है । वह यदि सत्यार्थ है परमार्थ भूत है तो प्रमाण से उत्पन्न हुई नयका भेदअभेदरूप कहना कथ-

चित्त असत्यार्थ कैसा ? वह भी एकदेश सत्यार्थ है उन नयों का कहना यदि निरपेक्ष है तो वह प्रमाण का अङ्ग भी नहीं है और उक्त कहना भी अभूतार्थ है—मिथ्या है ! क्योंकि उससे वस्तुकी सिद्धि नहीं होती । वस्तु न तो भेदरूप ही है और न अभेदरूप ही है । वस्तु भेदाभेद रूप है, सामान्य विशेषात्मक है । अतः उसका कथन मुख्य और गौणसे किया जाय तो वस्तुस्वरूपकी सिद्धि होती है अन्यथा नहीं । मुख्य गौणसे वस्तुकी सिद्धि तबही हो सकती है जब दोनों नय सापेक्ष हों, निरपेक्ष नयों में मुख्य गौण की व्यवस्था ही नहीं बनती इसलिये निरपेक्ष नयों से कहा हुआ पदार्थ अपरमार्थभूत ही है और उसका प्रतिपादन करनेवाला नय भी अपरमार्थभूत है । परन्तु मुख्यगौण की अपेक्षा वस्तु का भेदाभेद रूप कथन अपरमार्थभूत नहीं है क्योंकि वस्तु में यह गुण है इस गुणवाली वस्तु है यह ज्ञान भेदाभेद कथनके बिना नहीं होता । जिस प्रकार मनुष्यके हस्तपादादि अवयव अंग उपांग हैं, गौर व्यामादि रूप है वाल युवादि अवस्था उसकी पर्याय है, इस प्रकार भेदको जाने बिना मनुष्य ऐसा होता है ऐसा ज्ञान बिना भेदके कैसे हो सकता है ? नहीं हो सकता है उन्मीप्रकार वस्तु गुण और पर्याययुक्त है अतः वस्तुके गुणोंका और उनकी पर्यायोंका भेदरूप ज्ञान हुये बिना यह वस्तु इन गुणों वाली तथा पर्यायवाली है ऐसा ज्ञान कैसे होगा ? कदापि नहीं होगा । इसलिये व्यवहार सेय द्वारा वस्तुमें अभेदको गौण कर किया गया भेद वस्तुस्वरूपका ही प्रतिपादक है इसलिये व्यवहार नय भी परमार्थभूत है । किन्तु उस वस्तुका कथन सामान्य धर्म का लक्ष्य छोड़कर निरपेक्षभेदरूप करे तो वह पदार्थभी मिथ्या है और उसका कथन करनेवाला नय भी मिथ्या है तथा पदार्थको भेदरूप समझनेवाला भी मिथ्यादिष्टि है उसी प्रकार भेद निरपेक्ष केवल सामान्यधर्मका प्रतिपादन करनेवाला निश्चयनय भी मिथ्या

हे तथा विशेषरहित वह पदार्थ भी मिथ्या है एवं उसका भ्रमान करनेवाला जीवभी मिथ्यादृष्टि है। इसलिये प्रमाण नय करि जो वस्तुका जानपना होता है वह दो प्रकारसे होता है ज्ञान द्वारा तथा शब्द द्वारा। ज्ञान तो पंच प्रकार का मविश्रुतादि। तथा शब्दात्मक विधि निषेधरूप है। कोई शब्द ता प्रत्ययके करने पर विधिरूप है जैसे सर्ववस्तु अपने द्रव्य क्षेत्र काल और भाव करि अस्तित्वरूप है तथा कोई शब्द निषेधरूप है। जैसे समस्त वस्तु परचतुष्टयकर नास्तित्वरूप ही है तथा कोई शब्द विधिनिषेधरूप है जैसे समस्त वस्तु अपने तथा परके द्रव्यक्षेत्रकाल भाव करि अनुक्रम करि अस्तिनास्तिरूप है। तथा कोई शब्द विधि निषेध दोनोंको अवक्तव्य कहै है। जैसे समस्तवस्तु अपने वा परके चतुष्टयसे एक काल अस्तित्वनास्तित्वस्वरूप है। अतः एक काल ( समय ) कहै जाते नहीं इसलिये अवक्तव्यस्वरूप है। तथा कोई शब्द विधिनिषेधको क्रमकरि कहै है एक समयमें नहीं कहा जाय है इसलिये विधि अवक्तव्य निषेध अवक्तव्य अथवा विधिनिषेधअवक्तव्य ऐसे विधिनिषेधके शब्द सप्त भंग रूप वस्तुको साधे हैं। इसलिये वस्तु का स्वरूप सर्वथा वचन अगोचर ही है सो बात नहीं है क्योंकि सर्व ही पदार्थ ममान परिणाम असमानपरिणाम रूप है। इस लिये समानपरिणाम है वह तो वचनगोचर है। तथा सर्वथा असमानपरिणाम शुद्धद्रव्यके शुद्ध पर्यायके अगुरुलघु गुणके अविभाग परिच्छेद रूप पर्याय है वह किसी द्रव्यके समान नहीं है। इसलिये वह वचन अगोचर है। क्योंकि वचनके परिणाम तो संख्यात ही है। और यह असमान परिणाम अनन्तानन्त हैं इस लिये इनकी संज्ञा वचनमे बन्धती नहीं तातें ये अवक्तव्य ही हैं। ऐसे वक्तव्यावक्तव्यरूप वस्तुका स्वरूप है। अतः वक्तव्यावक्तव्य स्वरूप वस्तुका साधनेकेलिये कथांचित् शब्दका भी प्रयोग करना चाहिये क्योंकि कथांचित् शब्दसे एकान्तवादका परिहार और

वस्तु स्वरूपकी सिद्धि होती है ।

उदाहरण—स्यादस्त्येव जीवादिः स्वद्रव्य क्षेत्र काल भावात्  
स्यान्नास्त्येव जीवादिः पर द्रव्य क्षेत्र काल भावात् । स्यादास्तना-  
स्त्येव जीवादिः क्रमेण स्वपर द्रव्य क्षेत्र कालभावात् । स्यादवक्त-  
व्य एव जीवादिः युगपत् स्वपरद्रव्यक्षेत्रकालभावात् । स्यादस्त्येव-  
क्तव्य एव जीवादिः स्वचतुष्टयाद्युगपत्स्वपरचतुष्टयाच्च स्यान्नास्त्य-  
वक्तव्य एव जीवादिः परचतुष्टयात् युगपत् स्वपरचतुष्टयाच्च  
स्यादस्तनास्त्यवक्तव्य एव जीवादिः क्रमेण स्वपरचतुष्टयात्  
स्वपरचतुष्टय च्च, इत्यादि सर्वपदार्थोंके साथ स्यात् शब्द जोड़  
देनेसही वस्तु स्वरूपकी सिद्धि होता है और एकान्तका निराकरण  
हो जाता है ।

उपरमें जो यह कहा गया था कि प्रमाणवाक्य तो सकला-  
देशी है और नयवाक्य विकलादेशी है अतः सकलादेश तो प्रमाणा-  
धीन है और विकलादेश नयाधीन है इसका स्पष्टीकरण-सकला-  
देश है सो अशेष धर्मात्मक जो वस्तु है उसको युगपत्  
कालादिकर अभेद वृत्तिकर अथवा अभेद उपचार करि कहना  
सो तो प्रमाणाधीन है । विकलादेश है सो अनुक्रमकरि  
भेदोपचारकरि अथवा भेद प्रधान करि कहना सो नयाधीन  
है । तहां अस्तित्वादि धर्मनिकों कालादि करि भेद विवक्षा करे  
तब एकही शब्दके अनेक अर्थकी प्रतीति उपजावने का अभाव  
है । इसलिये क्रमकरि कहे हैं । अथवा जो अस्तित्वादि धर्म  
कालादिकर अभेदवृत्ति करि कहना तब एक ही शब्द करि अनेक  
धर्मकी प्रतीति उपजावनेकी मुख्यता करि कहे तहां यौगपद्य  
है । ते कालादि कौन, काल-आत्मस्वरूप, अर्थ, सम्बन्ध, उपकार  
गुण देश, संसर्ग, शब्द, ऐसे यह आठ हैं इनकरि वस्तु साधिये हैं ।  
स्याज्जीवादि वस्तु अस्त्येव ऐसा वाक्य है । अर्थ कश्चित् जीवादि  
वस्तु है सो अस्तिरूप ही है । तहां काल जो अस्तित्वका है सोही

काल अवशेष अनन्त धर्मका एक वस्तु में है। ऐसे तो कालकरि अभेदवृत्ति है। तथा जो वस्तुका अस्तित्वके सर्वगुणपणा है आत्मस्वरूप है सो ही अनन्तगुणनिका भी है। ऐसे आत्मस्वरूपकी अभेद वृत्ति है। तथा जो द्रव्यनामा आधार अस्तित्वका है सो ही अन्य पर्यायनिका है ऐसे अर्थकरि अभेदवृत्ति है तथा जो कर्मचित् साक्षात्मक स्वरूप अभेदभाव सम्बन्ध अस्तित्वका है सोही समस्त विशेषनिका है। ऐसे सम्बन्धकरि अभेदवृत्ति है। तथा आपमें अनुरक्त करना उपकार अस्तित्वका है सोही अन्यगुणनिका है ऐसे उपकार करि अभेदवृत्ति है तथा जो गुणीका देश अस्तित्वका है सो ही अन्य गुणनिका है ऐसे गुण देशकरि अभेदवृत्ति है। तथा जो एक वस्तुत्व स्वरूपकरि अस्तित्वका संसर्ग है सो ही अन्य समस्त धर्मनिका है। ऐसे संसर्ग करि अभेदवृत्ति है। तथा जो अस्तित्व ऐसा शब्द अस्तित्व धर्म स्वरूप वस्तुका वाचक है सो ही वाक्कीके अशेष धर्म स्वरूप वस्तुका वाचक है। ऐसे शब्दकरि अभेदवृत्ति है। ऐसे पर्यायार्थिकको गौणकरि द्रव्यार्थिक पणाके प्रधानपणाते प्राप्त होय है किन्तु—

द्रव्यार्थिकको गौणकरि पर्यायार्थिक को प्रधान करि गुणनिकी कालादिक अष्ट प्रकार की अभेदवृत्ति नहीं होती क्योंकि कृण २ प्रति और और पणाकी प्राप्ति होनेसे सर्व का काल भिन्न भिन्न है नाना गुण एक वस्तुविषे एककाल नहीं पाया जाता यदि पाया जावे तो गुणों का आधाररूप वस्तु के भी उतनेही भेद होजावेंगे इसलिये कालकरि भेदवृत्ति है। तथा तिनि गुणनिका आत्मस्वरूप भी भिन्न है। क्योंकि अभिन्न होय तो भेद कैसे होय। तार्ते आत्मस्वरूपकरि भेद वृत्ति है। तथा तिनिका आश्रयणी जुदा जुदाही है जो जुदा न होय तो नाना गुणका आश्रय वस्तु न ठहरे ऐसे आश्रयकरि भेदवृत्ति है। तथा सम्बन्धीके भेद करि भेद देखिये हैं। जार्ते अनेक सम्बन्धानिककरि एक वस्तु विषे सम्बन्ध वणता

नहीं इसीलिये सम्बन्धकर भेद वृत्ति है। तथा गुणनिकरि किया उपकार प्रतिनियत जुदा जुदा ही है ताते अनेक है। इसलिये उपकारकर भेद वृत्ति है। तथा गुणीका देश है सो गुण गुणी प्रति भेदरूप है। अभेदरूप कहिये तो भिन्न पदार्थ के गुणते भी अभेदका प्रसंग आवे इसलिये गुण देशसे भी भेद वृत्ति है। तथा शब्द के विषय प्रति नानापणा है सर्व गुणनिका एक ही शब्द वाचक होय तो सर्वपदार्थनिका एक शब्द वाचक उहरे तब अन्य शब्द के निरर्थकपणा आवे ऐसे शब्द करि भेद वृत्ति है। ऐसे परमायते अस्तित्वादि गुणनिका वस्तुविषय अभेदका असंभव होते कालादिक करि अभेदोपचार कीजिए हैं। ऐसे अभेद वृत्ति अभेदोपचार भेद वृत्ति भेदोपचार इनि दोऊनिते एक शब्द अनन्तधर्मात्मक जीवादि वस्तुका यह स्यात् शब्द है सो द्योतक है।

उपरोक्त कथन दृष्टान्तकर स्पष्ट करिये है—जैसे कोई एक मनुष्यनामा वस्तु है सो गुण पर्यायनिकरि समुदायरूप तो द्रव्य है। और याका देहप्रमाण संकोच विस्ताररूप क्षेत्र है। तथा गर्भ में लेकरि मरणपर्यंत याकाकाल है तथा जितनी गुणपर्यायनिकी अवस्था है वह याके भाव है ऐसे द्रव्यादि चतुष्टय ग्रामें गभित है कालादिकेरि अभेदवृत्तिकरि कहिये तब जेते काल आयु बल पर्यंत मनुष्यपणा नामा गुण है तेते ही काल अन्य याके सर्व धर्म हैं। ऐसे कालकरि अभेदवृत्ति है तथा जो ही मनुष्यपणाके मनुष्यरूपकरणा आत्मरूप है सोही अनेक अन्यगुणनिके है। ऐसे आत्मरूपकरि अभेदवृत्ति है तथा जोही आधारद्रव्यनामा अर्थ मनुष्यका है सोही अन्य याके पर्यायनिका है। ऐसे अर्थकरि अभेदवृत्ति है तथा जोही अभिन्नभावरूप तादात्म्यबलक्षणसम्बन्ध मनुष्यपणाके है सोही अन्य सर्वगुणनिके है ऐसे सम्बन्धकरि अभेदवृत्ति है। तथा जोही उपकार मनुष्यपणाकरि अपने स्वरूप करणा है सो ह

अन्य अवशो- गुणनिकरि करिये ऐसे उपकारकरि अभेदवृत्ति है तथा जोही गुणिका देश मनुष्यपणाका है सो ही अन्य सर्वगुणनिका है । ऐसे गुणदेशकरि अभेदवृत्ति है । तथा जोही एकवस्तुस्वरूपकरि मनुष्यपर्यायका संसर्ग है सोही अन्य अवशेष धर्मनिका है ऐसे संसर्गकरि अभेदवृत्ति है । तथा जोही मनुष्य ऐसा शब्द मनुष्यस्वरूपवस्तुका वाचक है सोही अन्य अवशेष अनेकधर्माका है ऐसे शब्द करि अभेद वृत्ति है ऐसे पर्यायाधिकनयके गौण होते द्रव्याधिकनयकी प्रधानताते अभेदवृत्ति वशै है ।

ऐसे ही द्रव्याधिक नय गौण होते पर्यायाधिक प्रधान करनेसे कालादिककी अभेदवृत्ति अष्ट प्रकार नहीं वशै है क्योंकि क्षण क्षण प्रति मनुष्यपणा और और गुण पर्याय रूप है । इसलिये सर्वगुणपर्यायनिका भिन्न भिन्न काल है एक काल एक मनुष्यपणा विषे अनेक गुण असंभव हैं । यदि संभव मानिये तो गुणनिका आश्रयरूप जो मनुष्यनामा वस्तु सो जेते गुण पर्याय हैं उतने ठहरे इसलिये कालकरि भेदवृत्ति है । तथा अनेक गुणपर्यायनिकार किया गया उपकार भी जुदा जुदा है यदि एकही मानिये तो एक मनुष्यपणा ही उपकार ठहरे ऐसे उपकारकरि भेदवृत्ति है । तथा गुणनिका देश है सो गुणगुणप्राति भेदरूपही करि है अन्यथा-मनुष्यपणाका ही देश ठहरे अन्यका न ठहरे इसलिये गुणदेशकरि भी भेदवृत्ति है । तथा संसर्गकरि भी भेदवृत्ति है । तथा शब्द भी सर्वगुणपर्यायनिका जुदा जुदा वाचक है । एक मनुष्यपणा ऐसा ही वचन होय तो सर्वके एक शब्द वाच्यपणाकी प्राप्ति ठहरे ऐसे मनुष्यपणाने आदिकरि सर्वही गुणपर्यायनिके एक मनुष्य नाम वस्तुविषे अभेदवृत्तिका असंभवपणाते भिन्न भिन्न स्वरूपनिकरि भेदवृत्ति भेदका उपचार करिये है । ऐसे इनि दोऊ भेदवृत्ति भेदोपचार अभेदवृत्ति अभेदोपचारतें एकशब्दकरि एक मनुष्यादि वस्तु में अनेकधर्मात्मकपणाको स्यात्कार है वह प्रगट करने

वाला है अतः इनके सप्त भंग होते हैं । जैसे एक घटनाम वस्तु है सो कथंचित् घट है । कथंचित् अघट है । कथंचित् अवक्तव्य है कथंचित् घट अवक्तव्य है । कथंचित् अघट अवक्तव्य है । कथंचित् घट अघट अवक्तव्य है । ऐसे विधিনিषेध का मुख्य गौण विवक्षा करि निरूपण करना । तहां अपने स्वरूपकरि कथंचित् घट है । परस्वरूपकरि कथंचित् अघट है । तहां घटका ज्ञान तथा घटका अभिधान ( संज्ञा ) की प्रवृत्तिका कारण जो घटाकार चिन्ह सो तो घटका स्वात्मा कहिये स्वरूप है । जहां घटका ज्ञान तथा घटका नामकी प्रवृत्तिका कारण नहीं ऐसा पटादिक सो परात्मा कहिये परका स्वरूप है । सो अपने स्वरूपका ग्रहण और पर स्वरूपका त्यागकी व्यवस्था रूप ही वास्तुका वस्तुपणा है । जो आप विषे परते जुदा रहनेका परिणाम न होय तो सर्व पर घट रूप हो जायगा अथवा परते जुदा होते भी अपने स्वरूपका ग्रहण का परिणाम न होय तो गवाके सींगवत् अवस्तु ठहरे ऐसे ये विधि निषेध रूप दोय भंग होते हैं इसी प्रकार सब पर घटा लेने चाहिये तथा नाम स्थापना द्रव्य और भाव इन चारों निक्षेपों पर भी घटित करलेना चाहिये । जाकी विवक्षा करिये सो तो घटका स्वात्मा है जाकी विवक्षा न करिये सो परात्मा है अतः विवक्षित स्वरूप करि तो घट है । तथा अविवक्षित स्वरूप करि अघट है जो अन्य स्वरूप भी घट हो जाय और विवक्षित स्वरूप करि न होय तो नामादिकका व्यवहार का लोप हो जाय । ऐसे ये न्याय-रिनिके दोय दोय भंग होते हैं अथवा विवक्षित घट शब्दवाच्य समानाकार जे घट तिनिका सामान्यकर, जे विशेषाकार घट तिन विषे कोई एक विशेष ग्रहण करिये ता विषे जो न्यारा आकार है सो तो घट का स्वात्मा है अन्य सर्व परात्मा है । तहां अपना जुद्ध रूप करि घट है अन्य रूप करि अघट है जो अन्य रूप करि



भी घट होय तो सर्व घट एक घट मात्र होय तो सामान्याभ्रय व्यवहारका लोप हो जाय । ऐसे ये दोय भंग होते हैं इहां जितना विशेष घटाकार होय उतने हो विांघ निषेधके भंग होय जाय हैं । अथवा तिस हा घट विशेष कालान्तर स्थाई होते पूर्व उत्तर कपालादि कुशूलान्त अवस्थाका समूह सा घटका परात्मा तथा ताके मध्यवर्ती घट सो स्वात्मा सा तिस स्वात्मा करि घट है । इसलिये ताविषै ताके कर्म वा गुण दीखते हैं ।

अतः अन्य स्वरूप करि अघट है । जो कपालादि कुशूलान्त स्वरूप करि भी घट होय तो घट अवस्था विषे भी तिन की प्राप्ति होनी चाहिये । फिर तो उपजावने निमित्त तथा बिनाशके निमित्त पुरुषका उद्यम निष्फल हो जायगा । तथा अंतरालवर्ती पर्याय घट स्वरूप करे भी घट न होगा इस हालतमें घट करि करने योग्य फल भी न होयगा । ऐसे ये दोय भंग होते हैं अथवा क्षण क्षण प्रति द्रव्यके परिणामके उपचय अपचय भेदते अर्थान्तरपना होय है यातें ऋजु सूत्र नयकी अपेक्षा ते वर्तमान स्वभाव करि घट है । अतीत अनागत स्वभाव करि अघट है । ऐसे न होय तो वर्तमान की ज्यों अतीत अनागत स्वभाव करि भी घट होय ता एक समय मात्र सर्व स्वभाव होय तथा अतीत अनागतका ज्यों वर्तमान स्वभाव भी होय तो वर्तमान घट स्वभावका अभाव होनेसे घटका आश्रय रूप व्यवहारका भी अभाव होगा जैसे विनस्या तथा नहीं उपज्या घटके घटका व्यवहार का अभाव है तैसे यह भी ठहरे ऐसे दोयभंग होय हैं अथवा तिस वर्तमान घट विषे रूपादिक का समुदाय परस्पर उपकार करने वाला है उन विषे पृथु बुध्नोदरादि आकार है सो घटका स्वात्मा है । अन्य सर्व परात्मा है । तिस आकारते घट है । अन्य आकार करि अघट है । घटका व्यवहार तिस ही आकारते हैं तिस विना अभव है । अतः पृथु बुध्नोदराद्याकार करि भी घट न होय तो

घट कहेका ? यदि इतर आकारकरि घट होय तो आकारशून्य-  
विषे भी घटव्यवहारकी प्राप्ति आवे । ऐसे ये दोय भंग हैं । अथवा  
रूपादिका संनिवेश जो रचनाविशेष आकार तहां नेत्रकरि घट-  
ग्रहण होय है । तहां व्यवहारविषे रूपको प्रधानकरि घटग्रहण कीजि-  
ये तहां रूप घटका स्वात्मा है और उसमें रसादिक हैं वह परात्मा  
है सो घटरूपकरि तो घट है । रसादिककरि अघट है । जातें  
ते रसादिक न्यारे इन्द्रियनिकरि ग्राह्य हैं । जे नेत्र करि घटग्रहण  
कीजिये हैं तैमे रसादिक भी ग्रहण करें तो सर्वके रूपपणाका  
प्रसंग आवे इस हालतमें अन्य इन्द्रियनिकी कल्पना निरर्थक होय  
क्योंकि रसादिककी ज्यों रूप भी घट ऐसा नेत्र नाही ग्रहण करे  
तो नेत्रगोचरता या घटमें न होय । ऐसे ये दोय भंग होय हैं ।  
अथवा शब्दके भेदते अर्थका भेद अवश्य है । इस न्यायकरि घट  
कुट शब्दनिके अर्थभेद है । तातें घटनेते तो घट नाम है और  
कुटिलताते कुटिल नाम है अतः तिसक्रियारूप परिणतिके सम्-  
यही निस शब्दकी प्रवृत्ति होय है इस न्यायसे घटनक्रियाविषे  
कर्तापणा है सो ही घटका स्वात्मा है । कुटिलतादिक परात्मा है  
तहां घटक्रियापरिणति क्षणही में घट है । अन्य क्रियामें अघट है  
जो घटन क्रियापरिणतिमुख्यताकरि भी घट न होय तो घटव्यव-  
हारकी निवृत्ति होय अथवा जो अन्यक्रिया अपेक्षा भी घट होय  
तो तिस क्रियाकरि रहित जे पटादिक तिनिविषे भी घटशब्दकी  
प्रवृत्ति होय । ऐसे ये दोय भंग भये । अथवा घटशब्द उच्चारणते  
उपजा जो घटके आकार उपयोग ज्ञान सो तो घटका स्वात्मा है  
तथा बाह्य घटाकार है सो परात्मा है बाह्यघटके अभाव होते भी  
घटका व्यवहार है सो घट उपयोगाकार करि तो घट है तथा  
बाह्याकारकरि अघट है । जो उपयोगाकार घटस्वरूपकरि भी  
अघट होय तो ब्रह्मा श्रोताके हेतुफलभूत जो उपयोगाकार घटके  
अभावतें तिस आधीन व्यवहारका भी अभाव होय अथवा जो  
उपयोगसे दूरवर्ती जो बाह्य घट भी घट होय तो पटादिकके भी

घट का प्रसंग आवे ऐसे दोय भंग ये भये अथवा चैतन्यशक्ति दो आकार है । एक ज्ञानाकार है एक ज्ञेयाकार है । तहां ज्ञेयते जुड्या नाही ऐसा आरसाका, विना प्रतिबिम्ब आकारवत् तो ज्ञानाकार है तथा ज्ञेयते जुड्या प्रतिबिम्बसहित आरसाका आकारवत् ज्ञेयाकार है ।

तहां घटज्ञेयाकाररूप ज्ञान तो घटका स्वात्मा है । घटका व्यवहार याही ते चले है तथा विना घटाकार ज्ञान है सो परात्मा है याते सर्व ज्ञेय ते साधारण हैं । अतः घट ज्ञेयाकारकरि तो घट है विना घटाकार ज्ञानकरि अघट है । जो ज्ञेयाकार भी घट न होय तो तिसके आश्रय जो करने योग्य कार्य है ताका अभाव होय । अतः ज्ञानाकारकरि भी घट होय तो पटादिका आकार भा ज्ञानका आकार है सो भी घट ठहरे । ऐसे य म. दाय भंग भए इन दोय दोय भंगों के अतिरिक्त इनके पांच पांच भंग और करने से सबके सात सात भंग हो जाते हैं ।

एक घट एक अघट ऐसे दोय भेद कहे ते परस्पर भिन्न नहीं हैं जो जुदे होय तो एक आधारपणा करि दोऊके नामकी तथा दोऊ के ज्ञानकी एक घट वस्तुविषै वृत्ति न होय घट पट वत् तो परस्पर अविनाभावहोते दोऊ में एक का अभावही से दोऊका अभाव हो जाय तब इसके आश्रय जो व्यवहार ताकां लोप होय इसलिये यह घट है सो घट अघट दोऊ स्वरूप है सो अनुक्रमकरि तो वचन गोचर है । परन्तु जो घट अघट दोऊ स्वरूप का घट है काहय तो अघटका ग्रहण न होय अथवा अघटही कहिये तो घटका ग्रहण न होय इसलिये एकही शब्द करि एक काल दोऊ कहने में न आवें ताते अवक्तव्य है तथा घट स्वरूप की मुख्यताकरि कहा जो वक्तव्य सो युगपत् न कहा जाय ताकी मुख्यता करि घट अवक्तव्य है तथा इसी प्रकार अघट भी अवक्तव्य है तथा क्रम-करि दोऊ कहे जायें युगपत् न कहे जाय इसलिये घट अघट दोऊ

अवस्तुतः हैं। ऐसे यह सप्तभंगी सम्यग्दर्शनादिक तथा जीवा दिक पदार्थनिविधे द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक नयका मुख्य गौण भेद करि लगानेसे अनन्तवस्तु अनन्तधर्मके परस्पर विधिनियेबते अनन्त सप्त भंगीहोय हैं। इनिका सर्वथा एकान्त अभिप्राय होय तो मिथ्या वाद है इसी प्रकार सप्तभंगी प्रमाण और नयोंमें भी होती है यहां प्रमाण का विषय तो अनन्त धर्मात्मक वस्तु है तहां एक ही वस्तु का वचन के सर्व धर्मनिकी अभेदवृत्ति करि तथा अन्य वस्तु के अभेदके उच्चार करि प्रमाण सप्तभंगी होय है। तथा नय का विषय एक धर्म है ताते तिस धर्म की भेदवृत्ति करि तथा अन्य नय का विषय जो अन्य धर्म ताके भेदके उपचारकरि नय सप्त भंगी होय है (शंका) अनेकान्त ही है ऐसे भी एकान्त आवे है। ब अनेकान्त कैत्रे रहा ? ताका समाधान—यह सत्य है जो अनेकान्त है सो भी अनेकान्त ही है जाते प्रमाण वचन करि तो अनेकान्त ही है। तथा नय वचन करि एकान्त ही है। ऐसे एकान्त ही सम्यक है जहां प्रमाणकी सापेक्षा है। ओर जहां निरपेक्ष एकान्त है सो मिथ्या है। इहां फेर शंका-अनेकान्त तो छलमात्र है पैलेकी युक्ति बाधने का छलका अवलम्बन है। समाधान-छलका लक्षण तो अर्थ का विकल्प उपजाय पैलेका वचन खडन करना है। सो अनेकान्त ऐसा नहीं है। क्योंकि वह तो धर्म की प्रधान गौण की अपेक्षा करि वस्तु जैमी है वैमी कहे है इसमें छल काहेका है।

फेर यदि कोई यह शंका करे कि दीय पक्षका साधन तो संशयका कारण है उत्तर—दोपक्ष साधना संशयका कारण नहीं है संशय मिटाने का कारण है संशयतो तब होय जबकि दोउ पक्षका निश्चय न होय। परन्तु यहां तो अनेकान्तविषे दोउपक्षके विषय प्रत्यक्ष निश्चित हैं इसलिये संशयका कारण नहीं है और विरोध भी नहीं है क्योंकि नय करि ग्रहें जे बिरुद्ध धर्म तिनिका मुख्यगौणके कथनके भेदते सर्वथा भेद नहीं है। जैसे एक ही पुरुषविधे पितापणा पुत्र

पणा इत्यादिक विरुद्ध धर्म हैं तिनिके कहनेका मुख्य गौणवच्चकार विरोध नहीं है तेसे इहां भी जानलेना । इस उपराक्त श्लोकवातिक के कथनसे यह बात अच्छी तरह सिद्ध हो जाती है कि नय प्रमाण परस्परसापेक्ष रहते जो भी वस्तुस्वरूपका कथन किया जाता है वह सब मत्त्यार्थ है क्योंकि वस्तु अनन्त धर्मात्मक है उन अनन्त धर्मोंकी सिद्धि भेदरूप कथनसे ही हागी । भेदरूप कथन करना व्यवहार नय का विषय है । तथा पदार्थ गुण गुणी अभेदरूप भी है अतः उसका अभेदरूप ग्रहण करना निश्चयनयका विषय है । तथा पदार्थ गुण गुणी भेदाभेदरूप भी है इस लिये पदार्थका भेदाभेदरूपसे ग्रहण करना प्रमाणका विषय है अर्थात् वस्तुके भेद और अंशका ग्रहण करने वाला व्यवहार और निश्चय नय है । तथा वस्तुके भेदाभेद अंशको एक साथ समकालीन ग्रहण करना प्रमाण का विषय है इसलिये वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन जिस दृष्टिसे किया जाता है उस दृष्टिसे वह कथन सत्यार्थ होने से परमाथ भूत है क्योंकि वस्तुस्वरूपको छोड़कर कोई भी प्रमाण नय निष्पेक्ष कथन नहीं करता । कोई भेदरूप कथनकरि वस्तुका स्वरूप सिद्ध करता है । कोई अभेदरूप कथन करि वस्तुस्वरूपको सिद्ध करता है । कोई भेदाभेदरूप कथन करि वस्तुस्वरूपको सिद्ध करता है इसप्रकार प्रयोजनवश वस्तुका भेदरूप अभेदरूप भेदाभेदरूप कथन किया जाता है । वह वस्तुसे भेद भी भिन्न नहीं, अभेद भी भिन्न नहीं है, भेदाभेद भी भिन्न नहीं है । अतः सब तरहसे वस्तुस्वरूप की ही सिद्धि होती है और वस्तुस्वरूपमें संदेह संकरादिदोषोंका निराकरण होता है भेदरूप वस्तुका प्रतिपादन करने से वस्तु इन गुणोंवाला है ऐसा दृढ अद्वान होजाता है अतः वस्तु स्वरूपका दृढअद्वान होना ही तो सम्यकरूप है । आचार्योंने जो भेदरूपवस्तुको अपरमार्थभूत कहा है तथा भेदरूपवस्तुका प्रतिपादन करनेवाला व्यवहारनयको भी अपरमार्थभूत कहा है सो इसका

कारण यही है कि वस्तु केवल अंशमात्र ही नहीं है अंशोंका समुदायरूप वस्तु है इसलिये अंशरूपवस्तु सत्यार्थ नहीं होनेसे अंशरूप वस्तु भी अपरमार्थभूत ही है और अंशरूप वस्तुका प्रतिपादन करनेवाला व्यवहारनय भी अपरमार्थभूत ही है । क्यों कि एकान्तवादसे वस्तुस्वरूपकी सिद्धि नहीं होती । इसलिये आचार्योंने एकान्तवादका परिहार करनेक लिये ही स्याद्वादशैलीको अपनाया है इसके बिना वस्तुस्वरूपकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि वस्तुस्वरूपही ऐसा है वह एकान्तवादसे सिद्ध नहीं होता इसलिये वस्तु एकरूप है अनेक रूप है, भेदरूप है अभेदरूप है, अस्तिरूप है, नास्तिरूप है, इत्यादिक अनन्तधर्मात्मकस्वरूप वस्तु है उसका कथन एक धर्मको मुख्य और दूसरे धर्मका गौण करके किया जाय तो वह कथन सत्यार्थ ही है । क्योंकि वचनमें यह ताकत नहीं है कि वह अनन्तधर्मोंको एक साथ कह सके इसलिये वहां वचन सत्यार्थ है जो दूसरे धर्मोंके सापेक्ष वस्तुके एक धर्मका प्रतिपादन करे । मारांश यह है-वचनके कहे बिना तो वस्तुस्वरूपका बोध होता नहीं और वचन है सो संख्यात हो है इसलिये वह वस्तुके अनन्तधर्मोंका प्रतिपादन एकमात्र कर नहीं सकता, वह क्रमक्रमसे ही कर सकता है । अतः क्रम क्रमसे कथन करना तबही सत्यार्थ होसकता है जब कि वह एक धर्मको मुख्य और दूसरे धर्मको गौण करके कथन करे यदि वह दूसरे धर्मको गौण न करे एक धर्मको कहे तो वह वचन मिथ्या है इसलिये आचार्य कहते हैं कि—

**अनेकान्तोप्यनेकांतः प्रमाणनयसाधनः ।**

**निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षाः वस्तुतेऽर्थकृत् । न्यायदीपिका**

अर्थात् प्रमाणनयोंसे सिद्ध होनेवाला अनेकांत भी अनेकांत है यदि प्रमाणके एक देशको निश्चयात्मक केवल स्वभाव पर्यायको या केवल व्यवहारात्मक विभावपर्यायको ग्रहण करनेवाला निश्चय

और व्यवहारनयोंको परस्परसापेक्ष न माना जाय एवं केवल नि-  
श्चयनयको वा केवल व्यवहारनयको ही एकान्तरूपसे पकड़ कर  
प्रतिपादन किया जाय तो वह कथन मिथ्या एवं वस्तुस्वरूपसे विरुद्ध  
ठहरेगा : क्योंकि वस्तुके एकदेशकोही एक नव एक स्वरूप में  
जानता है । इसलिये निरपेक्ष नय मिथ्या है । तथा परस्पर सापेक्ष  
नय निश्चय व्यवहारकी अपेक्षा रखकर वस्तुको ग्रहण करेगा तो  
समस्त वस्तुस्वरूपका ग्रहण हो जायगा इसीका नाम प्रमाण है ।

विधिपूर्वः प्रतिषेधः प्रतिषेधपुरस्सरो विधिस्त्वनयोः ।

मैत्रीप्रमाणमिति वा स्वपराकारावगाहि यज्ज्ञानम्” ।

अर्थात्—विधि पूर्वक प्रतिषेध होता है । प्रतिषेध पूर्वक विधि  
होती है । विधि और प्रतिषेध इन दोनों की जो मैत्री है वही  
प्रमाण कहलाता है । अथवा स्व पर को जाननेवाला जो ज्ञान है  
वही प्रमाण कहलाता है । स्पष्टीकरण—

अयमर्थोर्विकल्पो ज्ञानं किल लक्षणं स्वतस्तस्य ।

एकविकल्पो नयः स्यादुभयविकल्पः प्रमाणमिति बोधः ॥

अर्थात्—अर्थाकार पदार्थाकार परिणामन करनेका नामही अर्थ  
विकल्प है । यही ज्ञानका लक्षण है । वह ज्ञान जब एक विकल्प  
होता है, एक अंश को विषय करता है तब वह नयाधीन नया-  
त्मक ज्ञान कहलाता है । और वही ज्ञान उभय विकल्प होता है,  
पदार्थ के दोनों अंशोंको विषय करता है तो वह प्रमाणरूप ज्ञान  
कहलाता है ।

अयमर्थो जीवादी प्रकृतपरामर्शपूर्वकं ज्ञानं ।

यदि वा सदभिज्ञानं यथा हि सोऽयं वलादुद्भयामर्शि ॥

अर्थात्—ऊपर जो कुछ कहा गया है उसका अर्थ यह है कि  
जीवादि पदार्थोंमें व्यवहार और निश्चयके विचार पूर्वक ज्ञान है  
वही प्रमाण ज्ञान है अथवा पदार्थमें जो प्रत्यभिज्ञान है वह प्रमाण

ज्ञान है जैसे—यह वही है इस प्रकारका ज्ञान एक वस्तुकी सामान्य विशेष दोनो अवस्थाओंको एक समयमें ग्रहण करता है । प्रमाण का फलः—

**फलमस्यानुभवः स्यात्समक्षमिव सर्ववस्तुजातस्य ।**

**आख्याप्रमाणमिति किल भेदः प्रत्यक्षमथ परोक्षं च ॥**

अर्थ—सम्पूर्ण वस्तु मात्रका प्रत्यक्षके समान अनुभव होना ही प्रमाणका फल है । प्रमाण नाम प्रमाण है इसमें अप्रमाणकी कोई बात नहीं रहती क्योंकि 'सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम्' सम्यग्ज्ञान है वही प्रमाण है उसीके द्वारा पदार्थ प्रत्यक्षके समान भासता है फिर उसमें अप्रमाणता की बात ही क्या है । अतः प्रमाण वस्तुके सर्वधर्मोंको विषय करता है और नय वस्तुके एक देशको ग्रहण करता है । इसलिये प्रमाण और नयमें विषय विशेषकी अपेक्षा से भेद है तथापि दोनों ही ज्ञान ज्ञानात्मक होनेसे इनमें कुछभी भेद नहीं है इसलिये इनमेंसे किसी एकका लोप करनेसे सर्वके लोपके प्रसंगका हेतु है । क्योंकि नयके अभावमें प्रमाण व्यवस्था नहीं बन सकती और प्रमाण के अभावमें नयकी भी व्यवस्था नहीं बन सकती दोनोंकी व्यवस्था के बिना वस्तुरूप का भी बोध हो नहीं सकता इसलिये इनमें से किसी एकको अपरमार्थभूत समझ कर उसका लोप करना वस्तु स्वरूपका ही लोप करना है । यह बात उपरोक्त कथनसे अच्छी तरह सिद्ध हो चुकी । इसलिये प्रमाण नय निक्षेप इनमें से किसीका भी कथन वस्तु स्वरूपको छोड़कर नहीं है ये सब ही वस्तु स्वरूपकी ही सिद्धि करते हैं । जिस प्रकार वस्तु स्वरूपसे वस्तुके गुण धर्म अभिन्न है उसी प्रकार प्रमाणसे नय निक्षेप भी अभिन्न है प्रमाण स्वाधीन है दीपवत् स्व पर प्रकाशक है । तथा नाम स्थापना द्रव्य ये तीन निक्षेप तौ द्रव्यार्थिक नयाधीन है । नय प्रमाणाधीन है और निक्षेप नयाधीन है ।



तथा भाव निक्षेप पर्यायाधिक नय है ! तथा निक्षेप विषय विषयीके भेदसे जुड़े भी हैं ।

मत्तं गुणसाक्षेपो सविपक्षः स च नयः स्वपक्षपतिः ।

य इह गुणाक्षेपः स्यादुपचरितः केवलं स निक्षेपः ।

### ७४० पंचाध्यायी

अर्थात् नय तो गौण और मुख्य की अपेक्षा रखता है । इसलिये वह विपक्ष सहित है नय सदा अपने विवक्षित पक्षका स्वामी है । अर्थात् वह विवक्षित पक्ष पर आरुढ़ रहता है और दूसरे प्रति पक्षकी अपेक्षा भी रखता है । किन्तु निक्षेपमें यह बात नहीं है । यहां तो गौण पदार्थमें मुख्यका आक्षेप किया जाता है इसलिये निक्षेप केवल उपचरित है । निक्षेप और नयमें सबसे बड़ा भेद तो यह है कि नय तो ज्ञान विकल्प रूप है और निक्षेप पदार्थोंमें व्यवहारके लिये हुये संकेतोंका नाम है । अतः संकेत करि कहीं तो तद्गुण होता है और कहीं पर अतद्गुण होता है नय और निक्षेपमें विषय विषयी सम्बन्ध है । नय विषय करने वाला ज्ञान है और निक्षेप उसका विषयभूत पदार्थ है । इसलिये नयोंके कहनेसे ही निक्षेपोंका विवेचन स्वयं हो जाता है । अतः इनका स्वतंत्र उल्लेख करनेकी आवश्यकता नहीं है फिर भी यह शंका हो सकती है कि जब निक्षेप नयका ही विषय है तो फिर चार निक्षेपोंका स्वतंत्र विवेचन सूत्रों द्वारा ग्रंथकारोंने किसलिये किया है ? इसके उत्तरमें इतना ही कना पर्याप्त है कि केवल समझाने के लिये निक्षेपों का निरूपण किया गया है । अन्यथा विषयभूत पदार्थों में ही वे गर्भित हो जाते हैं । दूसरे भिन्न भिन्न व्यवहार चलाना ही निक्षेपोंका प्रयोजन है । इसलिये उम प्रयोजनको स्पष्ट करनेके लिये ग्रंथकारोंने उनका निरूपण

किया है। श्लोक में “गुणाच्चेपः” पद आया है उसका अर्थ चारों निक्षेपोंमें इस प्रकार घटित कर लेना चाहिये।

नाम गौण पदार्थमें अर्थात् अतद्गुण पदार्थमें केवल व्यवहारार्थ किया हुआ आच्चेप, स्थापना में अतद्गुण पदार्थमें किया हुआ गुणोंका आच्चेप, द्रव्यमें भावि अथवा भूत तद्गुण में वर्तमान वत् किया हुआ गुणोंका आच्चेप, भावमें वर्तमान तद्गुणमें किया हुआ वर्तमान गुणोंका आच्चेप, इस प्रकार गौणमें आच्चेप अथवा गुणोंका आच्चेप ही निक्षेप है। नाम स्थापना द्रव्य ये तीन निक्षेप द्रव्यार्थिक नयका विषय है। भाव निक्षेप पर्यायार्थिक नयका विषय है। अन्तर नयोंकी अपेक्षा नाम निक्षेप तो सम-भिन्न नय का विषय है। स्थापना और द्रव्य निक्षेप नैगम नयका विषय है। भाव निक्षेप ऋजु सूत्र तथा एवं भूत नयका विषय है।

नय प्रमाणका विषय और भी आचार्य स्पष्ट करते हैं—

तत्त्वमनिर्वचनीयं शुद्धद्रव्यार्थिकस्य भवति मतम् ।

गुणपर्यायवद् द्रव्यं पर्यायार्थिकनयस्य पक्षोऽयम् ॥७४७॥

अर्थात्—तत्त्व अनिर्वचनीय है अर्थात् वचनके अगोचर है यह शुद्ध द्रव्यार्थिक नयका पक्ष है। तथा तत्त्व द्रव्य गुण पर्यायवाला है यह पर्यायार्थिक नयका पक्ष है अर्थात् तत्त्वमें अभेद बुद्धिका होना द्रव्यार्थिक नय है और उसमें भेद बुद्धि होना पर्यायार्थिक नय है ?

यदिदमनिर्वचनीयं गुणपर्यायवत्तदेव नास्त्यन्यत् ।

गुणपर्यायवद्वदिदं तदेव तत्त्वं तथा प्रमाणमिति ॥ ७४८ ॥

अर्थात्—जो तत्त्व अनिर्वचनीय है वही गुण पर्यायवाला है अन्य नहीं है। तथा जो तत्त्व गुण पर्यायवाला है वही तत्त्व है यही प्रमाणका विषय है। भावार्थ—वस्तु सामान्य विशेषात्मक है वस्तुका सामान्यांश द्रव्यार्थिकका विषय है उसका विशेषांश

पर्यायार्थिक का विषय है। तथा सामान्य विशेषात्मक समवायत्मक वस्तु प्रमाण का विषय है। प्रमाण एक ही समय में आवश्यक रीतिसे दोनों प्रमाणोंको निश्चय करता है।

**भेदअभेदपक्ष—**सबद्रव्यतः अ गुणो योपि गुणस्तन्न द्रव्यमिति चार्थात्। पर्यायोपि यथा स्याद् अजुनयपक्षः स्वपक्षमाश्रत्वात् ॥७५०॥

अर्थात्—जो द्रव्य है वह गुण नहीं है, जो गुण है वह द्रव्य नहीं है तथा जो द्रव्य गुण है वह पर्याय नहीं है। यह अजुनय नय पर्यायार्थिकका पक्ष है क्योंकि भेद पक्षही पर्यायार्थिक (व्यवहार) नय का पक्ष है तथा जो द्रव्य है वही गुण है जो गुण है वही द्रव्य है क्योंकि गुण द्रव्य दोनोंका एक ही अर्थ है यह अभेद पक्ष द्रव्यार्थिक (निश्चय) नय का पक्ष है। तथा भेद और अभेद इन दोनों पक्षोंमें समर्थ विवक्षित प्रमाण पक्ष है।  
अतः—

पृथगादानमशिष्टं निक्षेपो नयविशेषश्च यस्मात् ।

तदुदाहरणं नियमादस्ति नयानां निरूपणावसरे ॥

७५१ पंचाध्यायी

अर्थात्—नय और प्रमाणके समान निक्षेपोंका स्वतंत्र निरूपण करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि निक्षेपोंका उदाहरण नयों के विवेचन में नियमसे किया गया है ॥

**एकअनेकपक्ष—**अस्ति द्रव्यं गुणोऽथवा पर्यायस्तत्त्रयं मिथोऽनेकं व्यवहारविशिष्टो नयः स वाऽनेकसंज्ञको न्यायात् ॥७५२॥

अर्थात्—द्रव्य अथवा गुण अथवा पर्याय यह तीनोंही अनेक है व्यवहार विशिष्ट यही नय अनेक संज्ञक कहलाता है। क्योंकि

व्यवहार नाम पर्यायिका है पर्याय विशिष्ट अनेक, अनेक पर्याय-  
र्थिक नय कहलाता है ।

एकं सदिति द्रव्यं गुणोऽथवा पर्यायोऽथवा नाम्ना ।

इतरद्रव्यमन्यतरं लब्धमनुक्तं स एकनयपक्षः । ७५३ । पं०

अर्थात्—द्रव्य अथवा गुण अथवा पर्याय यह तीनों ही एक  
नामसे सत् कहे जाते हैं । अतः यह तीनों ही अभिन्न एक सत्  
रूप है, एक के कहनेसे बाकीके दोनोंका बिना कहे ही ग्रहण हो  
जाता है । यही एक नयका पक्ष है । सो पर्यायार्थिक नय है ।

न द्रव्यं नापि गुणो न च पर्यायो निरंशदेशत्वात् ।

वक्तुं न विकल्पादपि शुद्धद्रव्यार्थिकस्य मतमेतत् ॥

७५४ पंचाध्यायी

अर्थात् न द्रव्य है न गुण है न पर्याय है और न विकल्प  
द्वारा प्रगट है किन्तु निरंश देशात्मक तत्त्व है । यह शुद्ध द्रव्य-  
र्थिकनयका पक्ष है ।

“द्रव्यगुणपर्यायरूपैर्यदनेकं सद्विभिद्यतेहेतोः ।

तदभेद्यमनंशत्वादेकं सदिति प्रमाणमतमेतत् ॥

७५५ पंचाध्यायी

अर्थात् कारणवश जो सत्द्रव्य गुण पर्यायोंके द्वारा अनेक  
रूप भिन्न किया जाता है । वही सत् अंश रहित होने से अभिन्न  
एक है । यह एक अनेकात्मक उभय रूप प्रमाण पक्ष है ।

अस्तित्वास्तिपक्ष—

“अपि चास्ति सामान्यमात्रादथवा विशेषमात्रत्वात् ।

अत्रिवक्षितो विपक्षो यावदनन्यः स तावदस्ति नयः” ॥

७५६ पंचाध्यायी

अर्थात् वस्तु सामान्य मात्र से है अथवा विशेष मात्र से है जबतक विपक्ष नय अविवाचित गौण रहता है तबतक अन्य रूप से यह अस्ति नय ही प्रधान रहता है ।

“नास्ति च तदिह विशेषैः सामान्यविवक्षितायां वा ।

सामान्यैरितरस्य च गौणत्वे सति भवति नास्तिनयः ॥

पंचाध्यायी ७५७

अर्थ—वस्तु सामान्यकी अविवक्षामें विशेषसे नहीं है । अथवा विशेषकी अविवक्षामें सामान्य रूपसे नहीं है यहां पर नास्ति नय ही प्रधान रहता है ।

“द्रव्यार्थिकनयपक्षादस्ति न तत्त्वं स्वरूपतोपि ततः ।

न च नास्ति परस्वरूपात् सर्वविकल्पातिगं यतो वस्तु

७५८ पंचाध्यायी

अर्थात् द्रव्यार्थिक नय (निश्चय) की अपेक्षासे वस्तु स्वरूपसे भी अस्तिरूप नहीं है । क्योंकि सर्व विकल्पोसे रहित ही वस्तुका स्वरूप है इस अपेक्षा निश्चय नयसे भी वस्तु स्वरूप अतीत है ।

“यदिदं नास्तिस्वरूपाभावादस्तिस्वरूपसद्भावात् ।

तदिदं वाच्यात्ययरचितं वाच्यं सर्वप्रमाणपक्षस्य” ॥

७५९ पंचाध्यायी

अर्थात् जो वस्तु स्वरूपाभाव से नास्ति रूप है । और जो स्वरूप सद्भावमें अस्तिरूप है वही वस्तु विकल्पातीत अवस्तुन्य है । यह सर्व प्रमाणपक्ष है अर्थात् पर्यायार्थिक नयसे अस्तिरूप और द्रव्यार्थिक नयसे विकल्पातीत तथा प्रमाणसे उभयात्मक वस्तु है ।

नित्य अनित्यपक्ष—

उत्पद्यते विनश्यति सदिति यथास्वं प्रतिक्षणं यावत् ।

व्यवहारविशिष्टोऽयं नियतमनित्यो नयप्रसिद्धः स्यात् ॥

७६० पंचाध्यायी

अर्थात् सत्पदार्थ अपने आप प्रतिक्षण उत्पन्न होता है और विनष्ट होता है यह प्रसिद्ध व्यवहार विशिष्ट अनित्यनय अर्थात् व्यवहार नय है ।

“नोत्पद्यते न नश्यति ध्रुवमिति सत्स्यादनन्यथावृत्तेः ।

व्यवहारान्तरभूतो नयः स नित्योप्यनन्यशरणः स्यात् ॥

पंचाध्यायी ७६१

अर्थात् सत् न तो उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है । किन्तु अन्यथा भाव न होनेसे वह नित्य है । यह अनन्य शरण स्वपक्ष नियत नित्यव्यवहार नय है ।

“न विनश्यति वस्तु यथा वस्तु तथा नैव जायते नियमात् ।

स्थितिमेति न केवलमिह भवति स निश्चयनयस्य पक्षस्थः” ।

७६२ पंचाध्यायी

अर्थात् जिस प्रकार वस्तु नष्ट नहीं होता है उसी प्रकार वह नियमसे उत्पन्न भी नहीं होता है तथा वह ध्रुव भी नहीं है । यह केवल निश्चय नयका पक्ष है क्योंकि उत्पाद व्यय और ध्रुव्य ये तीनों ही एक समयमें होने वाली सत् की पर्याय है । इसलिये इन पर्यायोंको पर्यायार्थिक नय विषय करता है । किन्तु निश्चय नय सर्वविकल्पोसे रहित वस्तुको विषय करता है ।

“यदिदं नास्ति विशेषः सामान्यस्याविवक्षया तदिदम् ।

उन्मज्जत्सामान्यैरस्ति तदेतत्प्रमाणमविशेषात् ॥

७६३ पंचाध्यायी

अर्थात् जो वस्तु सामान्यकी अविवक्षामें विशेषसे नहीं है, वही वस्तु सामान्यकी विवक्षासे है। यही सामान्य रीति से प्रमाण पक्ष है।

अर्थात् विशेष नाम पर्यायका है पर्याय अनित्य होती है। इसलिये विशेषकी अपेक्षासे वस्तु अनित्य है। सामान्यकी अपेक्षासे वह नित्य भी है। प्रमाण का अपेक्षा वह नित्यानित्यात्मक है।

भाव अभाव पक्ष

“अभिनवभावपरिणतेर्योगं वस्तुन्यपूर्वसमयो यः ।

इति यो वदति स कश्चित् पर्यायार्थिकनयेष्वभावनयः ॥

७६४ पंचाध्यायी

अर्थात् नवीन परिणाम धारण करनेसे वस्तुमें नवीन ही भाव होता है ऐसा जो कोई कहता है वह पर्यायार्थिक नयोंमें अभाव नय है।

परिणममानेषि तथाभूतैर्भावेर्विनश्यमानेषि ।

नायं पूर्वो भावः पर्यायार्थिकविशिष्टभावनयः ७६५ पंचा०

अर्थ—वस्तुके परिणामन करने पर भी तथा उनके पूर्वभावों के विनिष्ट होने पर भी वस्तुमें नवीन भाव नहीं होता है किन्तु जैसा का तैसा ही रहता है यह पर्यायार्थिक भाव नय है।

“शुद्धद्रव्यादेशादभिनवभावो न सर्वतो वस्तुनि ।

नाप्यनभिनवश्च यतः स्यादभूतपूर्वो न भूतपूर्वो वा ॥

७६६ पंचाध्यायी

अर्थ—शुद्ध द्रव्यार्थिक नयसे वस्तुमें सर्वथा नवीन भाव भी नहीं होता है। तथा प्राचीन भाव भी नहीं रहता है। क्योंकि वस्तु न तो अभूत पूर्व है और न भूतपूर्व है अर्थात् शुद्ध द्रव्यार्थिक-

क नय को दृष्टिसे वस्तु न नवीन है और न पुरानी है किन्तु जैसी है वैसी ही है ।

अभिनवभावैर्यदिदं परिणममानं प्रतिक्षणं यावत् ।

असदुत्पन्नं नहि तत्सन्नष्टं वा न प्रमाणमतमेतत् ॥

७६७ पंचाध्यायी

अर्थात् जो सत् प्रतिक्षण नवीन नवीन भावोंसे परिणमन करता है वह न तो असत् उत्पन्न होता है और न सत् विनष्ट ही होता है यही प्रमाण का पक्ष है ।

इत्यादियथासम्भवमुक्तमिवानुक्तमपि च नयचक्रम् ।

योज्यं यथागमादिह प्रत्येकमनेकभावसंयुक्तम् ७६८ पंचा०

अर्थात् इत्यादि अनेक धर्मों को धारण करने वाला और भी अनेक नय समूह जो यहां पर नहीं कहा गया है उसे भी कहें हुये के समान समझना चाहिये । तथा हर एक नय को आगमके अनुसार यथा योग्य अपेक्षा से घटा लेना चाहिये ।

अन्यथा वस्तु स्वरूप भ्रमम् में नहीं आता ।

उपरोक्त प्रमाण नय निक्षेपों के कथन से व्यवहार नय सर्वथा अभूतार्थ है यह बात खण्डित हो चुकी । क्योंकि व्यवहार नय भी वस्तु स्वरूप के भेदांश का ही प्रतिपादक है अतः यह नय वस्तु के भेद रूप अंश का ज्ञान कराता है । उसी प्रकार निश्चय नय वस्तु के अभेद रूप अंश का बोध कराता है दोनों नय अपने अपने पक्ष के कथन करने में स्वतन्त्र हैं तो भी अपर नय की अपेक्षा अवश्य रखता है तभी उनका कहना सार्थक समझा जाता है अन्यथा नहीं । यह बात ऊपर अच्छी तरह सिद्ध की जा चुकी है दोनों ही नय वस्तु के सर्वांश के प्रतिपादक नहीं हैं । क्योंकि “विकलादेशो नयः” नय का लक्षण ही ऐसा है अतः निश्चय



नय भी वस्तु के द्रव्यांश का ग्राही है। और व्यवहार नय पर्यायांश का ग्राही है। अतः दोनों ही नय वस्तु का आंशिक रूप का ग्राही है। इसलिये जिस प्रकार पर्यायांश का ग्राही व्यवहार नय मिथ्या है उसी प्रकार द्रव्यांश का ग्राही निश्चय नय भी मिथ्या क्यों नहीं? तथा जिस प्रकार व्यवहार नय विकल्पात्मक है, उसी प्रकार निश्चय नय भी सविकल्पक है। व्यवहार नय का विधि रूप विकल्प है। और निश्चय नय का निषेध रूप विकल्प है। इसलिये दोनों ही सविकल्पक है अतः विकल्प की अपेक्षा एक को मिथ्या ए\* को सत्य कहना यह भी उचित नहीं है। अथवा वस्तु स्वरूप निरंश है, वचन अगोचर है इसलिये वह वचन द्वारा कहने में न आवे है। इस कारण वह नय का विषय भी नहीं है वह अनुभव गम्य है।

“सत्यं किन्तु विशेषो भवति स सूक्ष्मो गुरुपदेश्यत्वात्।

अपि निश्चयनयपक्षादपरः स्वात्मानुभूतिमहिमा स्यात्” ॥

अर्थात्—ठीक है परन्तु निश्चय नय से भी विशेष कोई है वह सूक्ष्म है इसलिये वह गुरु के ही उपदेश योग्य है सिवाय महनीयगुरु के उसका स्वरूप कोई नहीं बतला सकता वह विशेष स्वात्मानुभूति की महिमा है इसलिये वह निश्चय नय में भी अति सूक्ष्म है और मित्त है। अतः वह वस्तु स्वरूप निश्चय नय के भी गम्य नहीं है इस कारण निश्चय नय का जानपणा भी अधूरा ही है इसलिये वह भी अपरमार्थभूत है।

“तस्माद् द्रव्य व्यवहार इव प्रकृतो नात्मानुभूतिहेतु स्यात्  
अयं मेऽहमस्य स्वामी सदवश्यम्भाविनो विकल्पत्वात्” ॥

६५३ पंचाध्यायी

अर्थात् इसलिये व्यवहार नय के समान निश्चय नय भी स्वानुभूति कारण नहीं है क्योंकि उसमें भी यह आत्मा है

मैं इस का स्वामी हूं ऐसा मत पदार्थ में अवश्यभावी विकल्प उठता है। और विकल्पमें स्वानुभूति नहीं होती।

अथवा निश्चयावलम्बी को भी आचार्योंने मिथ्यादृष्टि बतलाया है।

“उभयं णयं विभणियं जाणह्णंवरंतु समयपडिबद्धो।

णं हुं णयपक्खं गिणहदि किंचिवि णयपक्खपरिहीणो”

अर्थात्—जो दोय प्रकार का नय कहा गया है उन्हें सम्यग्दृष्टि जानता तो है परन्तु वह किसी भी नय का पक्ष ग्रहण नहीं करता, वह नय पक्ष से रहित है। अतः उपरोक्त गायथा में यह स्पष्ट हो जाता है कि सम्यग्दृष्टि निश्चय नय का भी अवलम्बन नहीं करता है। दूसरी बात यह भी है कि निश्चय नयको भी आचार्यों ने सविकल्पक बतलाया है। और जितना सविकल्पक ज्ञान है उसे अभूतार्थ बतलाया है। जैसा कि कहा गया है “यदि वा ज्ञानविकल्पो नयो विकल्पोस्ति सोप्यपरमार्थः”

इसलिये सविकल्प ज्ञानात्मक होने में भी निश्चय नय मिथ्या मिद्ध हो जाता है। तथा अनुभव में भी यही बात आती है—जितने भी नय हैं सभा परममय मिथ्या हैं। और उनका अवलम्बन करने वाला भी मिथ्यादृष्टि है। इसलिये सम्यग्दृष्टि नय पक्ष नहीं करता।

जे न करें नयपक्ष विवाद धरे न विषाद अलीक न भाखें  
जे उदवेग तजे घट अंतर सीतलभाव निरंतर राखें।  
जे न गुणीगुण भेद विचारत आकुलता मनकी सब नाखें

ते जगमें धरि आतमध्यान अखंडित ज्ञान सुधारस चाखें ।

सम्यग्दृष्टिकेलिये दोनूही नय अभूतार्थ हैं । वह किसी नयकी पक्ष ग्रहण नहीं करता वह केवल नयोंके द्वारा वस्तुस्वरूप समझ लेता है । अतः नयकी पक्ष करना मिथ्यात्व है ।

जो हिय अंध विकल मिथ्यात धर मृषा सकल विकलय उपजावत । गहि एकान्तपक्ष आत्मको करता मानि अधो-मुख धावत । त्यों जिनमति द्रव्यचारित्रकर करनी करि करतार कहावत । वांछित मुक्ति तथापि मूढ़मति विन सम-कित भवपार न पावत ॥ कोई मूढ़ विकल एकान्त पक्ष गहै नहै आतमा अकरतार पूरण परम है । तिनसों जु कोउ कहै जीव करता है नांसे केर कहै कर्मको करता करम है । ऐसे मिथ्यामगन मिथ्याति ब्रह्मघाती जीव जिनके हिये अनादि मोहको भरम है । तिनके मिथ्यात्व दूर करवेकूं कहै गुरु स्याद्वाद परमाण आतम धरम है ।

अर्थात्-एकान्तपक्षको ग्रहण करनेवाले जीवको आचार्योंने मिथ्याती ब्रह्मघाती बतलाया है इसलिये आचार्य कहते हैं कि व्यवहारनिश्चय दोनों नयों से वस्तुस्वरूप समझनेवाला जीव सम्यग्दृष्टि है ।

निहचै अभेद अंग उदे गुणकी तरंग उद्यमकी रीति लिये उद्धता शक्ति है । परयायरूप प्रमाण सूक्ष्मस्वभाव कालकी सी ढाल परिणाम चक्रगति है । याहि भांति आतमदग्धके अनेक अंग एक मानै एकको न मानै सो क्यति है । एक

डारि एक में अनेक खोजै सो सुबुद्धि खोजि जीवै वादि मरै  
 सांची कहावति है । एक में अनेक है अनेक ही में एक  
 है सो एक न अनेक कछु कक्षा न परत है । करता अक-  
 रता है भोगता अभोगता है उपजे न उपजत मरे न मरत  
 है । बोलत विचारत न बोले न विचारे कछु भेखको न  
 भाजन पै भेख सो धरत है । ऐसे प्रभु चेतन अचेतनकी  
 संगतीसों उलट पलट नटवाजी सी करत है ॥

इसलिये आचार्य कहते हैं कि—

केई कहे जीव क्षणभंगुर केई कहे कर्मकरतार ।

केई कर्मरहित नित जंपहि नय अनन्त नाना परकार ॥

जे एकान्त गहे ते मूर्ख पंडित अनेकान्त पखधार ।

जैसे—भिन्न मुक्तागण गुणसों, गहत कहावै हार ॥

सर्वविशुद्धिअधिकार

इस उपरोक्त कथनसे यह भलीभांति समझमें आजाता है कि स्याद्वादसे ही वस्तुस्वरूपकी मिद्धि होती है । एकान्तवादसे नहीं क्योंकि पदार्थ अनन्तगुणात्मक है उन अनन्तगुणोंका बोध करा-  
 नेवाली नयभी अनंत है वह मूल दोभेदोंमें बंटी हुई है । एक द्रव्या-  
 र्थिक और दूसरो पर्यायार्थिक, इसीका नाम निश्चय और व्यव-  
 हार भी है अर्थात् द्रव्यार्थिक कहो या निश्चय कहो । पर्यायार्थिक  
 कहो या व्यवहार कहो । एकही बात है । निश्चयनय तो एक ही  
 है वह अनेक नहीं है । इसका कारण यह है कि वह द्रव्यको अखंड  
 अभेदरूपसे ग्रहण करता है । वह पदार्थमें भेदका उत्पादक नहीं है

भेदके बिना अनेकता आ नहीं सकती इस विषयमें आचार्य  
 कहते हैं कि—

नैवं यतौस्त्यनेको नैकः प्रथमोप्यनन्तधर्मत्वात् ;

न तथैति लक्षणत्वादस्त्येको निश्चयो हि नानेकः ॥

अर्थात्-शंकाकारकी यह शंका थी कि जिस प्रकार अनेक अंश सहित होनेसे व्यवहार नय अनेक है। उसी प्रकार व्यवहार नयके समान निश्चय नय भी अनेक होना चाहिये क्योंकि व्यवहार नय द्वारा प्रतिपादित द्रव्यके अंशोंका यह निषेध करता है

अर्थात्-आत्मा सत् रूप है, चैतन्य रूप है, दर्शन ज्ञान चारित्र रूप है इत्यादि अनन्त गुणोंका अखंडपिण्ड एक आत्मा उस में व्यवहार नय द्वारा भेद किया जाता है उसका निश्चय नय निषेध करता है कि आत्मा सत् रूप भी नहीं है, चैतन्य रूप भी नहीं है दर्शन ज्ञान चारित्र रूप भी नहीं है। इत्यादि व्यवहारनयके अनेक विकल्पोंका निषेध करने वाला निश्चय नय भी व्यवहार नयकी तरह अनेक होना चाहिये अर्थात् व्यवहार नय द्वारा गुण गुणीमें जितना भेदरूप विकल्प होता है उतना उन विकल्पोंका निषेध निश्चय नय द्वारा किया जाता है इसलिये व्यवहार नयके अनेक विकल्पोंका निषेध करनेसे निश्चय नय भी अनेक है ऐसा मानना चाहिये। किन्तु आचार्य कहते हैं कि व्यवहार नय तो वस्तु में रहनेवाले अनन्त धर्मोंका विधिरूपमे प्रतिपादन करनेसे वह तां अनेक ही है एक नहीं है। परन्तु निश्चय नय एक ही है क्योंकि उसका लक्षण 'न तथा' है। अर्थात् व्यवहार द्वारा जो कुछ कहा जाता है उसका निषेध करने मात्र ही निश्चय नयका एक कार्य है। निश्चय नय क्यों एक है इस विषय में दृष्टान्त द्वारा आचार्य स्पष्ट करते हैं।

संदृष्टिः कनकत्वं ताम्रोपाधेर्निवृत्तितो यादृक् ।

अपरं तदपरमिह वा रुक्मोपाधेर्निवृत्तितस्तादृक् ६५८ पंचा०

अर्थात्-निश्चय नय एक क्यों है इस विषयमें सोनेका दृष्टान्त उपयुक्त है। सोना ताँवेकी खाद निवृत्ति से जेसा है वैसा ही चान्दी की उपाधिकी निवृत्तिसं भी है। अथवा और और अनेक उपाधियोंकी निवृत्तिसे वैसा ही सोना है। सारांश सोनेमें ताँवा पीतल चान्दी आदिकी कालिमा आदिकी उपाधियाँ हैं वह अनेक हैं परन्तु उनका अभाव होना अनेक नहीं हैं। किसी उपाधिका अभाव क्यों न हो वह एक अभाव ही रहेगा तथा हर एक उपाधिकी निवृत्तिमें सोना सदा सोना ही रहेगा इसलिये निश्चय नय खादरहित सोनेकी तरह पदार्थका परिज्ञान करनेसे एक ही है अनेक नहीं अतः जो निश्चय नयको अनेक रूप मानते हैं वह मिथ्यादृष्टि हैं।

शुद्धद्रव्यार्थिक इति स्यादेकः शुद्धनिश्चयो नाम ।

अपरोऽशुद्धद्रव्यार्थिक इति तदशुद्धनिश्चयो नाम ६६०

इत्यादिकाश्च बहवो भेदा निश्चयनयस्य यस्य मते ।

स हि मिथ्यादृष्टित्वात् सर्वज्ञाज्ञानमानितो नियमात्

अर्थात् निश्चयनयके शुद्ध अशुद्ध आदि भेद कुछ भी नहीं है ऐसा जैन सिद्धांत है वह केवल निषेधात्मक एक है अतः उसके जो भेद करते हैं वे सर्वज्ञ की आज्ञाका उल्लंघन करते हैं इसलिए वे मिथ्यादृष्टि हैं।

अपिनिश्चयस्य नियतं हेतुः सामान्यमात्रमिह वस्तु ।

फलमात्मसिद्धिः स्यात् कर्मकलंकावमुक्तबोधात्मा । ६६३ पं०

अर्थात् निश्चय नयका कारण नियमसे सामान्य मात्र वस्तु है फल उस का आत्मसिद्धि है। निश्चय नयसे वस्तु बोध करने पर कर्मकलंक रहित ज्ञान वाला आत्मा बन जाता है। सारांश निश्चय नयका विषय वस्तुका सामान्य अवलोकन है। सामान्य अवलोकनमें वस्तु भेद प्रभेद रूप दिखाई नहीं पड़ती अतः भेद

रहित अनन्त धर्मात्मक एक अखंड पिण्ड वस्तु सामान्य रूप से प्रतिभासती है इसलिये निश्चय नय परमार्थ भूत है। यदि वह निश्चय नय व्यवहार नय निरपेक्ष हो तो वह भी अपरमार्थभूत है। इसका कारण यह है कि पदार्थ सामान्य विशेषात्म है अतः सामान्य को छोड़कर कोई विशेष अलग नहीं तथा विशेष को छोड़कर कोई सामान्य अलग नहीं इसलिये सामान्य विशेष रूप वस्तुमें ज्ञान होना सम्बन्धज्ञान है। वह ज्ञान दोनों नयों के द्वारा ही हो सकता है एक के द्वारा नहीं क्योंकि वस्तुमें सामान्यका ज्ञान निश्चय नय द्वारा होता है और विशेषका ज्ञान व्यवहार नय द्वारा होता है इसलिए वस्तुमें सामान्य का ज्ञान होता है वहां विशेष को छोड़कर सामान्य नहीं होता अथवा जहां परवस्तु में विशेष का ज्ञान होता है वहां पर सामान्य को छोड़ कर विशेष का ज्ञान नहीं होता। अतः निश्चय व्यवहार दोनों नय सापेक्ष ही परमार्थ भूत हैं निरपेक्ष दोनों ही नय मिथ्या हैं अपरमार्थभूत हैं। इस बात को हम ऊपर भी स्पष्ट कर चुके हैं। तथा आगे भी स्पष्ट कर देंगे हैं।

“इदमत्र तु तात्पर्यमधिगंतव्यं चिदादि यद्वस्तु।

व्यवहार निश्चयाभ्यामविरुद्धं यथात्मशुद्धयर्थम्” ६६२ पं

अर्थात्—यहां पर तात्पर्य इतना ही है कि जीवादिक जो पदार्थ हैं वे सब आत्म शुद्धिके लिये तब ही उपयुक्त हो सकते हैं जब कि वे व्यवहार और निश्चय नय के द्वारा अविरुद्ध रीतिसे जाने जाते हैं। अन्यथा नहीं।

अनेक प्रमाणोंके द्वारा ऊपर में यह सिद्ध किया जा चुका है कि वस्तु उभयात्म है अर्थात् सामान्यविशेषात्मक है सामान्यसे भिन्न विशेष नहीं और विशेषसे भिन्न सामान्य नहीं अतः दोनोंका तादात्म्य सम्बन्ध है इसलिये पदार्थ कथंचित् अभेदरूप भी है कथं-

चित भेदरूप भी हैं। कथंचित् भेदाभेद रूप भी है। अतः वस्तुका भेदरूप कथन करने वाला व्यवहार नय है तथा वस्तुका अभेदरूप कथन करने वाला निश्चय नय है। और वस्तुका भेदाभेदरूप कथन करने वाला प्रमाण है इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि तीनों ही नय प्रमाण वस्तुके सामान्य विशेष का ही प्रतिपादक हैं वस्तुके सामान्य विशेष को छोड़कर भिन्न पदार्थका प्रतिपादक नहीं है इसलिये वे सब नय प्रमाण सम्यक रूप हैं इनको मिथ्या समझना ही मिथ्या है।

जो नय और प्रमाण परस्पर की सापेक्षाको छोड़कर वस्तु स्वरूपका कथन करता है तो वह वस्तुस्वरूप भी मिथ्या है और उसका प्रतिपादन करने वाला नय और प्रमाण भी मिथ्या है यद्यपि निरपेक्ष नय भी वस्तु के स्वरूप का आंशिक रूपमें वर्णन करता है तथापि वह मिथ्या इसलिये है कि अपर नय निरपेक्ष आंशिक कथनकरनेमें आंशिकरूप ही वस्तु स्वरूप समझा जाना लगेगा। क्योंकि अपर नय निरपेक्षतामें यह बात नहीं रहती कि अपर नय क्या कहता है किन्तु सापेक्ष नयके कथन में अपर नय की अपेक्षा रहती है जिससे यह बात स्पष्टरूपसे समझमें आजाती है कि वस्तु स्वरूप इतना ही नहीं है और भी कुछ है इसलिये सापेक्ष नयका जितना कहना है उतना सत्य है तथा जो नय एक के गुणों को दूसरे के गुण बताया करता है वह नय ही नहीं है वह नयाभास है इसलिये वह नय अपरमार्थभूतही है, मिथ्या है। उसमें नयका लक्षण ही घटित नहीं होता क्योंकि नयका लक्षण ही ऐसा है कि वह लक्ष्यभूत वस्तुके सामान्य और विशेष धर्मोंका ही विवेचन करता है। वह अन्य अलक्ष्य वस्तुके गुणधर्मका विवेचन नहीं करता वस्तुमें सामान्य और विशेष यह दो धर्म रहते हैं उन दोय धर्मोंका प्रतिपादन करने वाली भी दोय नय हैं। वस्तुके सामान्य धर्मका कहने वाला द्रव्यार्थिक (निश्चय) नय है। और



वस्तुके विशेष धर्मोंका प्रतिपादन करने वाला पर्यायार्थिक (व्यवहार) नय है।

“एको द्रव्यार्थिक इति पर्यायार्थिक इति द्वितीयः स्यात्।

मर्वेषां च नयानां मूलमिदं नयद्वयं यावत् ५१७ पंचा०।

अर्थात् एक द्रव्यार्थिक नय है दूसरा पर्यायार्थिक नय है।  
संपूर्ण नयों के मूल भूत यही दोय नय हैं।

द्रव्यार्थिक नय—

“द्रव्यसन्मुखतया केवलमर्थः प्रयोजन यस्य।

प्रभवति द्रव्यार्थिक इति नयः स्वधात्वर्थ संज्ञकश्चैकः” ५१८

अर्थात् केवल द्रव्यही मुख्यतासे जिस नयका प्रयोजन विषय है वह नय द्रव्यार्थिक नय कहा जाता है। और वही अपनी धातु के अर्थ के अनुसार यथार्थ नाम धारक है और वह एक है अर्थात् जिस नयसं द्रव्य पर्यायका गौण रखकर मुख्यतासे द्रव्य कहा जाता है अथवा उसका ज्ञान किया जाता है वह द्रव्यार्थिक नय कहलाता है और वह एक है उसमें भेद विवक्षा नहीं है।

पर्यायार्थिक नय—

“अंशाः पर्याया इति तन्मध्ये यो विवक्षितोऽंशः सः।

अर्थो यस्येति स पर्यायार्थिकनयस्त्वनैकश्च” ५१९ पं०

अर्थात्—अंशोंका नाम ही पर्याय है। उन अंशोंमें से जो विवक्षित अंश है वह अंश जिस नयका विषय है वही पर्यायार्थिक नय कहलाता है। ऐसे पर्यायार्थिक नय अनेक हैं। वस्तुकी प्रतिक्षण नई नई पर्याये होती रहती हैं वे सब वस्तुके ही अंश हैं। जिस समय किसी अवस्था रूपमें वस्तु कही जाती है उस समय वह कथन अथवा वह ज्ञान पर्यायार्थिक नय कहा जाता है।

पर्याये अनेक हैं इसलिये उनको विषय करनेवाले ज्ञान भी अनेक हैं । तथा उसको प्रतिपादन करने वाले वाक्य भी अनेक हैं ।

**पर्यायार्थिकनय इति यदि वा व्यवहार एव नामेति ।**

**एकार्थो यस्मादिह सर्वोप्युचारमात्रः स्यात् ५२१ पंचा०**

अर्थ—पर्यायार्थिक नय कहो अथवा व्यवहार नय कहा दोनों का एक हो अर्थ है । सभी उपचार मात्र है । व्यवहार नय उपचरित इसलिये है कि वह वस्तु स्वरूपको यथार्थ रूप में नहीं कहता । वह व्यवहारार्थ पदार्थमें भेद करता है । वास्तव दृष्टिमें पदार्थ वैसा नहीं है । इसलिये व्यवहार नय को उपचरित कहा गया है । यही बात भा देवमेन आचार्य ने कही है ।

**कथमुपनयस्तस्य जनक इति चेत् ? सद्भूतो भेदोत्पादकत्वात् असद्भूतस्तु उपचारोत्पादकत्वात् उपचरितासद्भूतस्तु उपचारादपि उपचारोत्पादकत्वात् । योऽसौ भेदोपचारलक्षणोऽर्थः सोऽपरमार्थ अतएव व्यवहारोऽपरमार्थ प्रतिपादकत्वादपरमार्थः ।**

अर्थात्—जिम वस्तुका विशेष गुण उसी वस्तुमें विवक्षित करना इतना अंश तो सद्भूत का स्वरूप है । तथा गुणीसे गुण का भेद करना इतना अंश व्यवहारका स्वरूप है । तथा वह गुण जम वस्तुमें परसे उपचरित करना इतना अंश उपचरितका है । जीव को ज्ञानवाला कहना यह सद्भूत उपचरित व्यवहार नय कहलाता है । यह ज्ञानकी विकल्पात्मक अवस्था है । यहाँ पर ज्ञानका रूप उसके विषयभूत पदार्थों के उपचारमें सिद्ध किया जाता है । तथापि विकल्प रूप ज्ञानको जीवका ही गुण बनलाना इसलिये यह उपचरित सद्भूत व्यवहार नयका विषय है । अर्थात् ज्ञान अपि निर्विकल्प होनेसे सन्मात्र है इसलिये ऊपर्युक्त विकल्परूप

स्वरूप लक्षण उसमें नहीं आता है, तथापि वह बिना अवलम्बनके निर्विषय नहीं कहा जाता। इसलिये ज्ञान अपने स्वरूपसे स्वयं सिद्ध है अतः वह अनन्य शरण उसका वही अवलम्बन है तो भी हेतु बश वह ज्ञान अन्य शरणके समान उपचरित होत है। ऐसा क्यों होता है इसका हेतु यह है कि स्वरूप सिद्धिके बिना परसे सिद्धि असिद्ध है। अर्थात् ज्ञान स्वरूपसे सिद्ध है तभी वह परसे भी सिद्ध माना जाता है। ज्ञान स्वरूपसे सिद्ध है यह बात प्रमाणसे सिद्ध है। “अर्थ वकल्पो ज्ञानं प्रमाणं अर्थात् स्वपर पदार्थका बोध होना ही प्रमाण है ऐसा कहा गया है। इस कथनसे ज्ञानमें प्रमाणता परसे लाई गई है। परन्तु परसे प्रमाणता ज्ञानमें तभी आ सकती है जब कि वह अपने स्वरूप से सिद्ध है क्योंकि वह जीव द्रव्यका विशेष गुण है। इस कथनसे यह स्पष्ट हो गया कि ज्ञानकी परसे सिद्धि करना यह उपचरित है ५४०/४/१४-१४३/४४। पंचाध्यायी के श्लोकों का मन्त्र में भावार्थ है। इसका फल क्या है सो दिखाते हैं—

अर्थो ज्ञेयं ज्ञायकं शङ्करदोषं भ्रमं क्षयो यदि वा ।

अविनाभावान्माध्यं सामान्यं साधको विशेषः स्यात् । ५४५

अर्थात्—उपचरित सद्भूत व्यवहार नयका यह फल है कि ज्ञेय और ज्ञायक में शंकर दाष उत्पन्न न हो और किसी प्रकार का भ्रम भी इनमें उत्पन्न न हो पहिले ज्ञेय और ज्ञायकमें शंकर दोष अथवा दोनोंमें भ्रम हुआ हो तो इस नयके जानने से वह दोष तथा भ्रम दूर हो जाता है। यहां पर अविनाभाव होनेसे सामान्य साध्य है विशेष उसका साधक है। अर्थात् ज्ञान साध्य है और घट ज्ञान पट ज्ञानादि उसका साधक है। इन दोनोंका ही अविनाशक है। कारण कि पदार्थ प्रमेय है इसलिये वह किसी न किसीके ज्ञानका विषय होता ही है। और ज्ञान भी ज्ञेयका

अवलम्बन करता ही है निर्विषय वह भी नहीं होता । सारांश यह है कि कोई पदार्थके स्वरूपको नहीं समझने वाले ज्ञानको घट पटादि पदार्थोंका धर्म बतलाते हैं । कोई कोई ज्ञेयके धर्मको ज्ञायकमें बतलाते हैं । अथवा विषय विषयीके सम्बन्धसे किन्हीं किन्हींको भ्रम होजाता है उन सबका अज्ञान दूर करना ही इस नयका फल है । इस नय द्वारा यही बात बतलाई गई है कि विकल्पता ज्ञानका साधक है । अर्थात् घट ज्ञान पट ज्ञान इत्यादि ज्ञानके विशेषण साधक हैं । सामान्य ज्ञान साध्य है । उपर्युक्त विशेषणोंसे सामान्य ज्ञान का ही सिद्धि होती है । ज्ञानमें घटादिक धर्मका सिद्धि नहीं होती । ऐसा यथार्थ परिज्ञान होनेसे ज्ञेय ज्ञायक में शंकरताका बोध कभी नहीं हो सकता । यह सद्भूत उपचरित व्यवहार नयका फल है ।

इसको अपरमार्थ भूत कैसे कहा जा सकता है ? नहीं कहा जा सकता ।

यहां पर कोई यह कहै कि सद्भूत व्यवहार नय तथा अद्भूत अनुपचरित व्यवहार नय एवं सद्भूत उपचरित व्यवहार नयका विषय तो म्र वस्तुके अंशोंमें ही है कथंचित् परमार्थभूत भी सम्झा जा सकता है । किन्तु असद्भूत व्यवहार नय तथा अमद्भूत अनुपचरित व्यवहार नय और असद्भूत उपचरित व्यवहार नयका विषय तो दूसरे द्रव्यके गुण दूसरे द्रव्यमें विवक्षित किये जाय यह है इसीका नाम असद्भूत व्यवहार नय है इसलिये असद्भूत व्यवहार नयका कहना तो असद्भूत ही है अर्थात् अपरमार्थभूत ही है । जब असद्भूत व्यवहार नय अपरमार्थ भूत है तब सद्भूत व्यवहार नय परमार्थ भूत कैसी ? क्योंकि इन दोनों नयों का आधार भूत एक व्यवहार नय ही तो है । उसी के यह दो भेद हैं इसलिये उसका एक अंश सत्य और दूसरा अंश

मिथ्या ऐसा कैसे कहा जा सकता है ? जबकि अंश अंशी अभेद रूप है इसलिये यदि असद्भूत व्यवहार नय अभूतार्थ है तो इसके समान सद्भूत व्यवहार नय भी अभूतार्थ है ऐसा मानना पड़ेगा । जब व्यवहार नयके दोनों अंश मिथ्या सिद्ध होते हैं तब व्यवहार नय स्वतः मिथ्या सिद्ध हो जाता है । क्योंकि अंश मिथ्या सिद्ध होने पर अंशी सम्यक् नहीं रह सकता ।

शंकाकार की शंका ठीक नहीं है वह प्रमाण बाधित है । क्योंकि प्रत्यक्ष ऐसा देखने में आता है कि उपादान शुद्ध है । उसकी पर्याय अशुद्ध है तथा जिसका द्रव्य अशुद्ध है उसकी पर्याय शुद्ध है यह वस्तुका परिणामन है यह किसी के बशकी बात नहीं है । गाय का द्रव्य अशुद्ध है उसके दूध गौरोचन गोबर पूंछके वालोंकी पर्याय शुद्ध है । दूध गौरोचन खानेके काममें आता है गोबर पाकादिकके काममें आता है पूंछके वालोंका चमर बनता है । तथा हाथाका द्रव्य शुद्ध है उनकी मोती तथा दांतकी पर्याय शुद्ध है । मोतियोंकी प्रतिमा तक बनती है और पूजी जाती है तथा दांतोंकी अनेक प्रकारकी चीजें बनती है वह सब व्यवहार में लाई जाती हैं तथा सीप और शंखका द्रव्य अशुद्ध है उसकी माती शुद्ध शंख पर्याय शुद्ध है । सांप का द्रव्य अशुद्ध है उसकी मणी पर्याय शुद्ध है गेंडे का द्रव्य अशुद्ध है उसकी सींग पर्याय शुद्ध है । इत्यादि तथा अन्न घी दुग्ध मेवा मिष्टान्न आदि पदार्थ शुद्ध उसकी मूल मूत्रादि पर्याय अशुद्ध है । तथा एक वृत्तके अंगाना रूप है । कोई अंग विष रूप है तो कोई अंग अमृत रूप है । अर्थात् जिस वृत्तका पत्ता अमृत रूप है तो उसका फल विष रूप है उदाहरण—अफीम के वृत्तके पत्तोंकी भाजी बनती है वह स्वादिष्ट और गुणकारी है तथा उसके फल उसका अफीम बनता है वह विष तुल्य है और उस फलका बीज

पोस्ता पुष्टिकारक है तथा गर्मीके दिनोंमें इमको टंडाईमें घोंट कर पीते हैं इत्यादिक वस्तुका नाना रूप परिणमन है उसको कोई मिटा नहीं सकता । अतः ऊपर के उदाहरणों से यह स्पष्ट हो जाता है कि अशुद्ध पदार्थ की पर्याये शुद्ध भी होती हैं और शुद्ध पदार्थ की पर्याये अशुद्ध भी होती हैं उसी प्रकार जीवकी भी शुद्धाशुद्ध पर्याये होती हैं । यह जीव और पुद्गलमें रहने वाला जिस प्रकार एक वैभावीका शक्तिका परिणमन है संसार अवस्थामें उस शक्तिका अशुद्ध रूप परिणमन हैं और मुक्त अवस्थामें उस शक्तिका शुद्ध रूप परिणमन है । अतः सद्भूत व्यवहार नय तो वस्तुके शुद्ध विशेषांश का प्रतिपादन करता है । जैसे

एकरूप आतम द्रव ज्ञान चरण दृग तीन ।

भेद भाव परिणामयो विवहारे समलीन”

यह सद्भूत व्यवहार नयका कथन है । तथा निश्चय नयका कथन निम्न प्रकार है यद्यपि

समलव्यवहारसो पर्याय शक्ति अनेक ।

तदपि निश्चयनय देखिये शुद्ध निरंजन एक”

अर्थात्—गुणगुणीमें भेद कर कथन करना यह व्यवहार नयका लक्षण है । और जो गुण गुणीमें अभेदरूपमें कथन करना यह निश्चय नयका लक्षण है । सुलासा—

दरशन ज्ञान चरण त्रिगुणातम समलरूप कहिये व्यवहार । निद्वै दृष्टि एकरसचेतन भेदरहित अविचल-अविकार ॥ सम्यक्दृशाप्रमाण उभयनय निर्मल समल एकही वार । यो समकाल जीवकी परणति कहे जिनेन्द्र गहे गणधार ॥ समयसार प्रथमद्वार ।

अतः वस्तु सामान्यविशेषात्मक है इसलिये उसका कथन भी सामान्यविशेषात्मक ही होता है। वस्तुके सामान्य अंशका कथन करनेवाला निश्चयनय है और वस्तुके विशेषांशका कथन करने वाला व्यवहार नय है। आचार्य कहते हैं कि “सम्यक्दशा प्रमाण उभय नय” अर्थात् सम्यक् रूप वस्तु स्वरूपकी मिद्धि उभय नय से सिद्ध होती है ऐसा जिनेन्द्र भगवानने कहा है।

वस्तु एक रूप भी है तथा अनेकरूप भी है इस एकता अनेकता के समझने के लिये ही उभय नय अवरोध रूपसे वस्तुमें एकता अनेकता को सिद्ध करता है। इसलिये आचार्य कहते हैं कि— निहचेमें एकरूप व्यवहारमें अनंक याही नयविरोधमें जगत भरमायो है। जगतके विवाद नाशवेकू जिनआगम है ज्यामें स्यादवाद नाम लक्ष्ण सुहायो है ॥ दरशनमोहजाको गयो है सहजरूप आगमप्रमाण ताको हिरदे में आयो है अनयसो अखंडित अनूतन अनंत तेज एसो पद पूरण तुरत तिन पायो है।

अर्थात्—वस्तुस्वरूप समझनेके लिये स्याद्वादका शरण लेना पड़ता है। अतः सापेक्ष निश्चय और व्यवहार नय है वही स्याद्वाद है। इसके अतिरिक्त स्याद्वाद दूसरी कोई वस्तु नहीं है कथंचित् निश्चयनय की अपेक्षा वस्तु एकरूप है। कथंचित् व्यवहारनयकी अपेक्षा वस्तु अनेक रूप है यही तो स्याद्वाद है।

व्यवहारनयके द्वारा वस्तुस्वरूप समझने से वस्तु में आस्तिक्य-वृद्धि होती है। व्यवहारनयसे यह बात जानी जाती है कि वस्तु अनन्तगुणोंका एक पुंज है क्योंकि गुणोंकी विवक्षामें गुणोंक सद्भाव सिद्ध होता है और गुणोंके सद्भावमें गुणोंका सद्भाव स्व

सिद्ध होजाता है। सारांश यह है कि व्यवहारनयके बिना पदार्थ का ज्ञान होता ही नहीं। दृष्टान्तके लिये जीवको ही लेलिजोये व्यवहारनयसे जीवका कभी ज्ञानगुण विवक्षित किया जाता है। कभी दर्शनगुण, कभी चारित्रगुण, कभी सुख, कभी वीर्य, कभी सम्यक्त्व कभी द्रव्यत्व इत्यादि सबगुणोंको क्रमशः विवक्षित करनेसे यह बात ध्यानमें सहजरूपसे आजाती है कि जीवद्रव्य अनन्तगुणोंका पुंज है। साथ ही इस बातका भी परिज्ञान व्यवहारनयसे होजाता है कि ज्ञान दर्शन चारित्र सुख सम्यक्त्व, आदि यह जीवके विशेषगुण हैं। क्योंकि ये गुण जीवके सिवाय अन्य किसी द्रव्यमें नहीं पाये जाते हैं। तथा अस्तित्व वस्तुत्व द्रव्यत्व आदि ये सामान्यगुण हैं ये गुण जीवके सिवाय अन्य द्रव्योंमें भी पाये जाते हैं। तथा रूप रस गंध स्पर्श ये पुद्गलके सिवाअन्य किसी द्रव्यमें नहीं पाये जाते हैं इसलिये ये पुद्गलके विशेष गुण हैं। इस प्रकार वस्तुमें अनन्त गुणोंका परिज्ञान होनेके साथ साथ ही उसके सामान्य विशेष गुणोंका भी परिज्ञान होजाता है। अतः गुणगुणी और सामान्य विशेष गुणोंका परिज्ञान होनेपर ही पदार्थमें आस्तिक्य भाव होता है। इसलिये व्यवहारनयके बिना पदार्थमें आस्तिक्य बुद्धि नहीं हो पाती। पदार्थमें आस्तिक्यबुद्धिका होना ही सम्यक्त्व है। सारांश यह है कि पदार्थका स्वरूप बिना समझाये समझमें आ नहीं सकता और जो कुछ समझाया जायगा वह अंश अंश रूपसे कहा जायगा अतः इसी को पदार्थ में भेद बुद्धि कहते हैं। अभिन्न अखंड पदार्थ में भेदबुद्धिको ही उपचरित नामसे कहा गया है। अतः---

उपचरितके नामसे अज्ञ लोग यह समझ लेते हैं कि एक द्रव्यके गुण दूसरे द्रव्यमें आरोपित करना उसीका नाम उपचरित है परन्तु ऊपरके कथन से स्पष्ट होजाता है कि गुणगुणी में भेद



बुद्धिका होना उपचरित है। एक वस्तुके गुण दूसरी वस्तुमें आरं-  
पित करना उसका नाम उपचरित नहीं है। वह उपचरिताभास  
है। अतः जो व्यवहारनयको उपचरित समझकर अपरमार्थभूत  
मानते हैं वे परमार्थसे जो जनों दूर हैं। क्योंकि पदार्थमें जबतक  
आस्तिक्य बुद्धि नहीं होती तबतक उसके सम्यक्त्व भी नहीं  
होता। सम्यक्त्व के बिना परमार्थकी सिद्धि भी नहीं होती यह  
अटल सिद्धांत है। इसलिये पदार्थ में आस्तिक्य बुद्धि पदार्थके  
स्वरूपको समझे बिना नहीं हो सकती और पदार्थका स्वरूप बिना  
व्यवहार नय के समझमें नहीं आसकता। इसलिये व्यवहारनयको  
उपचरित कहनेपर उसको अपरमार्थभूत नहीं समझना चाहिये।  
क्योंकि व्यवहारनय के द्वारा ही भेदविज्ञान होता है। अर्थात्  
व्यवहारनय वस्तुके विशेषगुणों का प्रतिपादन करता है इसलिये  
वह वस्तु अपने विशेषगुणोंके द्वारा दूसरी वस्तुसे जुदा ही प्रतीत  
होने लगती है जैसे जीवका ज्ञानगुण इस नय द्वारा विविक्षित  
होने पर इतर पुद्गलाद द्रव्योंसे भिन्न सिद्ध कर देता है इसलिये  
जीवमें आस्तिक्य बुद्धि होजाती है। यही सम्यक्त्व है यही  
परमार्थ स्वरूप है यही भेद ज्ञान है। इस भेदज्ञानकी प्रशंसा  
करते हुये पं० बनारसीदासजी कहते हैं कि—

“भेदविज्ञान जगो जिनके घट सीतलचित्त भयो जिम चन्दन  
केलि करे शिवमारगमें जगमांहि जिनेश्वरके लघुनन्दन ॥  
सत्यस्वरूप सदा जिनके उर प्रगटयो अवदात मिथ्यातनिकंदन  
शांत दशा जिनकी पहिचान करहिं कर जोर बनारसि वन्दन”

अर्थात्—भेदविज्ञान जिसके व्यवहारनय द्वारा होगया है,  
वह मोक्षमार्गमें केलि करता है इसलिये इसको जिनेन्द्रदेवका  
लघु भैया समझकर बनारसिदासजी ने उनको नमस्कार किया

है। अतः व्यवहारनय के द्वारा स्वपरका भेदविज्ञान होनेसे वह परमार्थभूत है। और स्ववस्तुमें गुण गुणीका भेद करनेसे अपरमार्थभूत है। क्योंकि गुणगुणी अभेदस्वरूप वस्तु स्वरूप है उसमें भेद करने से वस्तु स्वरूप नहीं बनता इस कारण व्यवहार नय अपरमार्थ भूत है। यह बात हम ऊपर कह आये हैं तो भी शङ्का समाधान में पुनः उसका उल्लेख कि । गया है। असद्भूत व्यवहार नय के सम्बन्ध में भी हम ऊपर बना चुके हैं देखलेवे-श्लोक ५२६ । ३० । ३१ । ३२ तक है। तथा अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नय का तथा उपचरित असद्भूत का स्वरूप एवं उसका फल क्या है इसका स्पष्टीकरण और कर देते हैं जिसमें असद्भूत व्यवहार नय को भी कोई सर्वथा अपरमार्थभूत न समझे। वह भी कथंचित परमार्थ भूत है क्योंकि पर निमित्त से होने वाले आत्मा में क्रोधादि भाव वैभाविक भाव हैं ऐसा ज्ञान हो जाने से क्रोधादि भावोंकी निवृत्ति की जा सकती है यही परमार्थभूत कार्य इस नय के द्वारा होता है। इसलिये कथंचित असद्भूत व्यवहार नय भी परमार्थभूत है। ऐसा नहीं समझना चाहिये कि द्रव्यानुयोग और द्रव्यार्थिक नय ही परमार्थभूत है और सब अनुयोग तथा नय प्रमाण निक्षेपादि सब अपरमार्थभूत है आचार्योंने जो भी नय प्रमाण निक्षेपादिक का कथन किया है वह सब परमार्थ सिद्धि के लिये ही किया है, उन सबका विषय समझे बिना वस्तु स्वरूप भी समझने नहीं आता और वस्तु स्वरूप समझे बिना परमार्थ की भी सिद्धि नहीं होनी इसलिये जिस अपेक्षा में नय प्रमाण, निक्षेपादिक के द्वारा कथन किया है उस अपेक्षा में वह कथन सत्यार्थ है।

अनुपचरित व्यवहार नय का दृष्टान्त ।

“अपि वाऽसद्भूतो योऽनुपचरितारूपो नयः स भवति यथा  
क्रोधाद्या जीवस्य हि विविचिताश्चेदबुद्धिभावः” ५४६ पंचा०

अर्थात्—अबुद्धि पूर्वक होनेवाले क्रोधादिक भावों में जीवके भावों की विवेक्षा करना यह अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नय कहलाता है। भावार्थ—दूसरे द्रव्य के गुण दूसरे द्रव्य में विवक्षित किये जाय इसी का असद्भूत व्यवहार नय कहते हैं। क्रोधादि भाव यद्यपि जीव के ही वैभाविक भाव हैं तथापि वह भाव कर्मों के सम्बन्ध से होते हैं इसलिये यह भाव जीव के नहीं है परन्तिमित्त से उत्पन्न हुये है अतः उनको जीव के भाव कहना जानना असद्भूत नय है। क्रोधादि भाव दो तरह के होते हैं—एक बुद्धि पूर्वक, एक अबुद्धि पूर्वक। बुद्धि पूर्वक भाव स्थूल रूप से उदय में आरहे हों जिससे हम क्रोध कर रहे हैं वह बुद्धि पूर्वक क्रोधादि भाव हैं। तथा क्रोधादि भाव सूक्ष्मता से उदय में आरहे हों जिसके विषय में हम यह नहीं कह सकते कि क्रोधादि भाव हैं ऐसे सूक्ष्म अप्रगट रूप क्रोधादि भावों को अबुद्धि पूर्वक क्रोधादि भाव कहते हैं उनको जीवके विवक्षित करना अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नय है। यहां पर वैभाविक भावों को—पर भावों को जीव का कहना इतना अंश तो असद्भूत का है। गुणगुणी का विकल्प व्यवहार का अंश है अबुद्धिपूर्वक क्रोधादिको कहना इतना अंश अनुपचरित का है। इस नय की प्रवृत्ति का कारण—

“कारणमिह यस्य सतो या शक्तिः स्याद्विभावमयी।  
उपयोगदशाविशिष्टा सा शक्तिः तदाप्यनन्यमयी” ५४७ पं०

अर्थ—जिस पदार्थ की जो शक्ति वैभाविक भावमय हो रही है और उपयोग दशा यानी कार्य करणी विशिष्ट है। तो भी वह

शक्ति अन्य की नहीं कही जा सकती। यही अनुपचरित असद्-भूत व्यवहार नय की प्रवृत्ति में कारण है। अर्थात् यदि एक शक्ति दूसरी शक्ति रूप परिणत हो जाय तब तो एक पदार्थ के गुण दूसरे पदार्थ में चले जाने से शंकर और अभाव दोष उत्पन्न होते हैं। तथा ऐसा ज्ञान और कथन भी मिथ्या नय है, जीवके क्रोधादि भाव उसके चारित्र गुण के ही पर-निमित्त से होने वाले विकार हैं। चारित्र गुण कितना ही विकार मय अवस्था में परिणत क्यों न हो जाय परन्तु वह सदा जीव का ही रहेगा। इसलिये यहां असद्भूत व्यवहार नय प्रवृत्त होता है। सारांश—किसी वस्तु के गुण का अन्य रूप परिणत नहीं होना इसी नय का हेतु है।

उपचरित असद्भूत व्यवहार नय—

उपचरितोऽसद्भूतो व्यवहारारुयो नयः स भवति यथा ।  
क्रोधाद्याः औदयिकारचेद्बुद्धिजा विवक्षाः स्युः ५४६ । पंचा,

अर्थ—औदयिकक्रोधादि भाव यदि बुद्धि पूर्वक हों फिर उन्हें जीवका समझना या कहना उपचरित असद्भूत व्यवहार नय है अर्थात् प्रगट रूप क्रोधादि भावों की जानता है कि मैं क्रोधादि कर रहा हूँ फिर भी उनको अपना निज का भाव समझना या कहना ऐसा कहना समझना उपचरित असद्भूत व्यवहार नय है। क्रोधादिक भाव केवल जीवके नहीं है उन्हें जीवका कहना इतना अंश तो असद्भूत का है। क्रोधादिकोंको क्रोधादिक समझ करकेभी उन्हें जीवके बनाना इतना अंश उपचरित का है। गुणगुणी में भेद करना इतना अंश व्यवहार का है। अतः बुद्धि पूर्वक क्रोधादि भाव छोटे गुण स्थान तक होने हैं इसके ऊपर नहीं होते।

इसलिये छट्ठे गुण स्थान के ऊपर उपचरित असद्भूत व्यवहार नय की प्रवृत्ति नहीं होती, छठे गुण स्थान तक ही होती है। इससे आगे नहीं।

वीजं विभावभावाःस्वपरोभयरेहेतवस्तथा नियमान् ।

सत्यपि शक्तिविशेषे न परनिमित्तादिना भवन्ति यतः ॥

५५० पंचाध्यायी

अर्थ—जितने भी वैभाविक भाव हैं वे नियम से अपने और परके निमित्त से होते हैं यद्यपि वैभाविक रूप परिणमन करना यह निज गुण है तथापि वैभाविक परिणमन पर के निमित्त बिना नहीं होते हैं। अतः आत्मा के गुणों का पुद्गल कर्मों के निमित्त से वैभाविक रूप होना ही उपचरित असद्भूत व्यवहार नय का कारण है। इस नय का फल—

तत्फलमविनाभावात्साध्यं त्वबुद्धिपूर्वका भावाः ।

तत्सत्ताभावात्प्रति साधनमिहबुद्धिपूर्वका भावाः ॥

५५१ पंचाध्यायी

अर्थ—बिना अबुद्धि पूर्वक भावों के बुद्धि पूर्वक भाव हो ही नहीं सकता। इसलिये बुद्धि पूर्वक भावों का अबुद्धि पूर्वक भावों के साथ अविनाभाव है अविनाभाव होने से अबुद्धि पूर्वक भाव साध्य है। और उनकी सत्ता सिद्ध करने के लिये साधन बुद्धि पूर्वक भाव है, यही इसका फल है। भावार्थ—बुद्धि पूर्वक भावों से अबुद्धि पूर्वक भावों का परिज्ञान करना ही अनुपचरित असद्भूत व्यवहार नय का फल है। शङ्का—

ननु चासद्भूतादिर्भवति स यत्रेत्यद्विगुणारोपः ।

दृष्टान्तादपि च यथा जीवो वर्णादिमानिहास्तिवति चेत् ॥

५५२ पंचाध्यायी

अर्थ—असद्भूत व्यवहार नय वहां पर प्रवृत्त होता है जहां कि एक वस्तु के गुण दूसरी वस्तु में आरोपित किये जाते हैं। दृष्टान्त जैसे जीव को वर्णादि वाला कहना। ऐसा मानने में क्या हानि है? भावार्थ—ग्रन्थकारने ऊपर अनुपचारित और उपचरित दोनों प्रकार का ही असद्भूत व्यवहार नय तद्वद् गुणारोपी बतलाया है अर्थात् उभी वस्तु के गुण उसी में आरोपित करने की विवक्षा को असद्भूत नय कहा है क्योंकि क्रोधादि भाव भी तो जीव के ही हैं और वे जीव में ही विवक्षित किये गये हैं। जैसा कि समयमार में कहा है कर्ता कर्म क्रिया द्वार में।

“शुद्ध भाव चेतन अशुद्ध भाव चेतन।

दुहूँ को करतार जीव और नहि मानिये ॥

कर्मपिण्डको विलास वर्ण रस गन्ध फास।

करतार दुहूँ को पुद्गल परमानिये ॥

तांते वर्णादि गुण ज्ञानावरणादि कर्म।

नाना परकार पुद्गल रूप मानिये ॥

समल विमल परिणाम जे जे चेतन के।

ते ते सब अलख पुरुष यों बखानिये” ॥

इस कथन से भी यही बात सिद्ध होती है कि क्रोधादि भाव जीव के ही वैभाविक अशुद्ध भाव हैं। ऐसा जो अलख सर्वज्ञ वीतराग देव ने कहा है। किन्तु शंकाकारका कहना है कि सद्भूत व्यवहार नय को तद्वद्गुण रोपी कहना चाहिये और असद्भूत नय को अतद्वद्गुणारोपी कहना चाहिये। इस विषय में शंकाकार कहता है कि वरणादि पुद्गल के गुण हैं उनको जीव के कहना यही असद्भूत व्यवहार नय का विषय है, आचार्य कहते हैं कि ऐसा नहीं है।

“तन्न यतो न न्यास्ते किन्तु न्याभाससंज्ञकाः सन्ति ।

स्वयमप्यतद्गुणत्वादव्यवहाराऽविशेषतो न्यायात्” ॥

५५३ पंचाध्यायी

अर्थ—शङ्काकारका उपर्युक्त कहना ठीक नहीं है क्योंकि जो तद्गुणारोपी नहीं है किन्तु एक वस्तु के गुण दूसरी वस्तु में आरोपित करते हैं वे नय नहीं हैं किन्तु न्याभास हैं अतः वे व्यवहार के योग्य नहीं हैं ।

शङ्काकार फिर कहता है कि—

“ननु किं वस्तुविचारे भवतु गुणो वाथ दोष एव यतः

न्यायवलादायातो दुर्वारः स्यान्नयप्रवाहरश्च” ५५६ पंचा०

अर्थ—वस्तु के विचार समय में गुण हो अथवा दोष हो जो वस्तु जिस रूप में है उसी रूप में वह सिद्ध होगी चाहे उसकी यथार्थ सिद्धि में दोष आवे या गुण । नयों का प्रवाह न्याय बल में प्राप्त हुआ है, इसलिये वह दूर नहीं किया जा सकता अतः जीव को वर्णादिमान् कहना यह भी एक नय है । इस नयकी सिद्धि में जीव और वर्णादि में एकता भले ही प्रतीत हो परन्तु उसकी सिद्धि आवश्यक है ।

उत्तर—

सत्य दुर्वारः स्यान्नयप्रवाहो यथाप्रमाणाद्वा ।

दुर्वारश्च तथा स्यात्सम्यङ् मिथ्येति नयविशेषोपि ॥

५५७ पंचाध्यायी

अर्थ—यह बात ठीक है कि नय प्रवाह अनिवार्य है परन्तु साथ में यह भी अनिवार्य है कि वह प्रमाणाधीन हो । अन्यथा वह मिथ्या है कुनय है क्योंकि कोई नय यथार्थ होता है तो कोई

नय मिथ्या होता है। यह नयों की विशेषता भी अनिवार्य है जिस प्रकार सम्यग्ज्ञान और मिथ्या ज्ञान इस प्रकार ज्ञान दोगे रूप है उसी प्रकार नय भी सम्यक् नय और मिथ्या नय ऐसे नय भी दो प्रकार का है इसी बात को प्रगट करते हुये आचार्य कहते हैं कि—

अर्थविकल्पो ज्ञानं भवति तदेकं विकल्पमात्रत्वात् ।

अस्ति च सम्यग्ज्ञानं मिथ्याज्ञानं विशेषविषयत्वात् ॥

५५८ पंचाध्यायी

अर्थ—ज्ञान अर्थ विकल्पात्म होता है। अर्थात् ज्ञान स्व पर पदार्थ को विषय करता है इसलिये ज्ञान सामान्य की अपेक्षा से ज्ञान एक ही है। क्योंकि अर्थ विकल्पता सबही ज्ञानों में है। परन्तु विशेष २ विषयों को अपेक्षा से उसी ज्ञान के दो भेद हो जाते हैं। सम्यग्ज्ञान और मिथ्या ज्ञान। दोनों का स्वरूप आचार्य प्रतिपादन करते हैं।

“तत्रापि यथावस्तु ज्ञानं सम्यग्विशेषहेतु स्यात् ।

अथ चेदं यथावस्तु ज्ञानं मिथ्याविशेषहेतुः स्यात् ॥

५५९ पंचाध्यायी

अर्थ—इन दोनों प्रकार के ज्ञानों में सम्यग्ज्ञान का कारण वस्तु का यथार्थ ज्ञान है। तथा मिथ्या ज्ञान का कारण वस्तु का अयथार्थ ज्ञान है। अर्थात् जो वस्तु ज्ञान में विषय पड़ती है। उस वस्तुका वैसा ही ज्ञान होना जैसी की वह है उसे सम्यग्ज्ञान कहते हैं जैसे किसी के ज्ञान में चांदी विषय पड़ी हो तो चांदीको चांदी ही समझे तब तो वह ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और यदि वह चांदी को सीप समझे तो वह ज्ञान मिथ्याज्ञान है। क्योंकि जिस ज्ञानमें वस्तु तो कुछ और ही पड़ी हो और ज्ञान दूसरी ही वस्तुका हो तो



उसे मिथ्याज्ञान कहते हैं। इस प्रकार विषय के भेद से ज्ञान के भी सम्यक् और मिथ्या ऐसे दो भेद हो जाते हैं। अतः ज्ञान के समान नय के भी दो भेद सम्यक् और मिथ्या रूप होते हैं।  
ज्ञानं यथा तथासौ नयोस्ति सर्वा विकल्पमात्रत्वात् ।

तत्रापि नयः सम्यक् तदितरथा स्यान्नयाभासः ५६० पं०

अर्थ—जिस प्रकार ज्ञान है उसी प्रकार नय भी है। अर्थात् जैसे सामान्य ज्ञान एक है वैसे सम्पूर्ण नयभी विकल्पमात्र होनेसे (विकल्पात्मक ज्ञान को ही नय कहते हैं) सामान्य रूप से एक है। और विशेष को अपेक्षा से ज्ञान के समान नय भी सम्यक् नय और मिथ्या नय ऐसे दोय भेद वाले हैं। जो सम्यक् नय हैं उन्हें नय कहते हैं। जो मिथ्या नय हैं उन्हें नयाभास कहते हैं।

दोनों नयों का स्वरूप

“तद्गुणसंविज्ञानः सोदाहरणः सहेतुरथ फलवान् ।

यो हि नयः स नयः स्याद्विपरीतो नयो नयाभासः ॥

५६१ पंचाध्यायी

अर्थ—जो तद्गुणसंविज्ञान हो अर्थात् गुणगुणी के भेद पूर्वक किसी वस्तु के विशेष गुणों को उसी में बतलाने वाला हो उदाहरण सहित हो, हेतु पूर्वक हो, और फल सहित, हो वह नय कहलाता है। उपयुक्त बातोंसे विपरीत हो वह नय नयाभास है।  
फलवत्त्वेन नयानां भाव्यमवश्यं प्रमाणवद्वियत् ।

स्यादनयविप्रमाणं स्युस्तदंशत्वात् ॥ ५६२ पंचाध्यायी

अर्थ—जिस प्रकार प्रमाण का फल सहित होना परम आवश्यक है। बाण उदरदी प्रमाण कहलाता है उसी वा उदर नय

कहा जाता है। नय प्रमाण के ही अंश स्वरूप है। इस प्रकार अंश अंशी रूप होने से प्रमाण के समान नय भी फल सहित होता है। सारांश—

“तस्मादनुपादेयो व्यवहारो तद्गुणे तदारोपः ।

इष्टफलाभावादिह न नयो वर्णादिमान् यथाजीवः” ॥

### ५६३ पंचाध्यायी

अर्थ—जिस वस्तु में जो गुण नहीं है दूसरी वस्तु के गुण उसमें आरोपित-विवक्षित किये जाते हैं। जहां पर ऐसा व्यवहार किया जाता है वह व्यवहार ग्राह्य नहीं है। क्योंकि ऐसे व्यवहार से इष्ट फल की प्राप्ति नहीं होती है। इसलिये जीवको वर्णादि वाला कहना यह नय नहीं है किन्तु नयाभाम है। क्योंकि जीव के वर्णादि गुण नहीं हैं फिर भी उन्हें जीव के कहने से जीव और पुद्गल में एकत्व वृद्धि होने लगती है। यही इष्ट फल की हानि है। इसलिये चाहै असद्भूत व्यवहार नय हो, चाहै असद्भूत व्यवहार नय हो तद्गुणा रोपी ही नय है अन्यथा वह नयाभाम है। क्रोधादि भाव पुद्गल कर्म के निमित्त से आत्मा के चारित्र्य गुण का विकार है—इसलिये आत्मा ही के वैभाविक भाव हैं अतः जीव में उसको आरोपित करना यह अतद्गुणारोप नहीं कहा जा सकता किन्तु तद्गुणारोप ही है। क्रोधादि भाव शुद्ध आत्मा में नहीं है किन्तु पर के निमित्त से होते हैं। इसलिये उन्हें असद्भूत व्यवहार नय का विषय कहा जाता है।

इस विषय में पंडित फूलचन्द सिद्धान्त शास्त्री जी का यह कहना है कि “जो अन्य द्रव्य के गुणों को अन्य द्रव्य के कहता है वह असद्भूत व्यवहार नय है” इसके प्रमाण में खण्ड रूप नय चक्र की गाथा उद्धृत की है वह इस प्रकार है। “अरणोमि अरणगुणो भणइ असम्भूद” .. ... २२३ इस विषय में स्व०

पं० टोडरमल जी के वाक्य भी भोक्त मार्ग प्रकाश के उद्धृत किये हैं वे निम्न प्रकार है। “तहां जिन आगम विषै निश्चय-व्यवहार रूप वर्णन है तिनविषै यथार्थ का नाम निश्चय है। उपचार का नाम व्यवहार है”। अधि ७ पृष्ठ २८७ “व्यवहार अभूतार्थ है मत्त स्वस्वरूपको न निरूपै है। किसी अपेक्षा उपचार करि अन्यथा निरूपै हैं। बहुरि शुद्ध नय जो निश्चय है सो भूतार्थ है जैसा वस्तु का रूप है तैसा निरूपै हैं” अधि० ७ पृ० ३६६

“एक ही द्रव्य के भाव को तिस स्वरूप ही निरूपण करना सो निश्चय नय है। उपचार करि तिस द्रव्य के भाव को अन्य द्रव्य के भावस्वरूप निरूपण करना सो व्यवहार है” अधि० ७ । पृष्ठ । ३६६

उपचरित कथन के उदाहरण—पं० फूलचन्द जी ने दिये हैं वे इस प्रकार हैं—

१—“एक द्रव्य अपनी विवक्षित पर्याय द्वारा दूसरे द्रव्य का कर्ता है और दूसरे द्रव्य की वह पर्याय उसका कर्म है।

२—“अन्य द्रव्य अन्य द्रव्य को परिणमाता है या उसमें अतिशय उत्पन्न करता है।”

३—“अन्य द्रव्य की विवक्षित पर्याय अन्य द्रव्य की विवक्षित पर्याय के होने में हेतु है। उसके बिना वह कार्य नहीं होता।”

४—“शरीर मेरा है तथा देश धन और स्त्री पुत्रादिक मेरे हैं आदि” पृष्ठ । २ । ३ । ४ जैन तत्त्व मी०

पं० फूलचन्द जी के उपरोक्त कथनसे यह स्पष्ट जाहिर होता है कि उनका विचार व्यवहार नयको चाहै समुद्भूत हो चाहै असमुद्भूत हो दोनोंही नय वस्तु स्वरूपको अन्यथा प्ररूपै हैं ऐसा सिद्ध करने

का है। व्यवहार नय को आचार्यों ने उपचरित क्यों कहा है इस बातको पंडितजो भी जानते हैं फिरभी आपने कतिपय नयाभासों का उदाहरण देकर व्यवहार नय को सर्वथा अतद्गुणारोपी ठहरानेका प्रयत्न किया है यह आश्चर्य की बात है। क्योंकि निश्चय और व्यवहार नय दोनों ही नय प्रमाण के अंश हैं इसलिये प्रमाणाधीन हैं। अतः जिस प्रकार प्रमाण फलसहित है उसी प्रकार नय भी तद्गुण संबिज्ञान उदाहरण सहित हो, हेतु पूर्वक हो और फलसहित हो वही नय नय कहलाने के योग्य है किन्तु जिस नय द्वारा जिस वस्तु में जो गुण नहीं है उस वस्तु में दूसरी वस्तु के गुण आरोपित किये जाते हैं वह व्यवहार नय ग्राह्य नहीं, वह नय नहीं, नयाभास है क्योंकि ऐसी नयों द्वारा इष्ट फल की सिद्धि नहीं होती इसका आस कारण यह है कि पर में एकत्व बुद्धि होने लगती है। यही इष्ट फल का विघात है इस बात को ऊपर में अच्छी तरह सिद्ध किया जा चुका है। अतः अतद्गुणारोपी नयों का उदाहरण देकर आपने “जैन तत्त्व मोमांसा” की है वह जैन तत्त्वमोमांसा वही न जाकर जैन तत्त्व की अवहेलना कही जा सकती है।

पंडितजो ने जा उपचरित कथन के चार उदाहरण पेश किये वे नयाभासों के क्यों उदाहरण हैं इस बात को हम यहां पर आगम प्रमाण से सिद्ध करके दिखलावेंगे।

“अथ सन्ति नयाभासा यथोपचारान्यहेतुदृष्टान्ताः।

अत्रोच्यन्ते केचिद्व्यतया वा तथादिशुद्ध्यर्थम्” ॥

५६६ पंचाध्यायी

अर्थ—उपचार नाम वाले उपचार पूर्वक हेतु दृष्टान्तों को ही नयाभास कहते हैं। यहां पर कुछ नयाभासों का उल्लेख किया जाता है इसलिये कि नयाभासों को समझने पर उन्हें छोड़ दिया

जाय । और उन नयाभासों को देखने से शुद्ध नयों का परिज्ञान हो जाय तो नयाभासों के भ्रम में न पड़े ।

“अस्ति व्यवहारः किल लोकानामयमलब्धबुद्धित्वात् ।

योऽयं मनुजादिवपुर्भवति स जीवस्तप्यतो नन्यत्वात् ॥

५६७ पंचाध्यायी

अर्थ—बुद्धि का अभाव होने से लोकों का यह मनुष्यादि शरीर है वह जीव है क्योंकि वह जीव सं अभिन्न है ।

“सोऽयं व्यवहारः स्यादव्यवहारो यथापसिद्धान्तात् ।

अप्यपसिद्धान्तत्वं नासिद्धं स्यादनेकधर्मिकत्वात्” ॥

५६८ पंचाध्यायी

अर्थ—शरीर में जीव का व्यवहार जो लोक में होता है वह व्यवहार अयोग्य व्यवहार है । कारण वह सिद्धान्त से बाधित है । सिद्धान्त विरुद्धता इस व्यवहार में असिद्ध नहीं है । किन्तु शरीर और जीव को भिन्न भिन्न धर्मी होने से प्रसिद्ध ही है अर्थात् शरीर पुद्गल द्रव्य भिन्न पदार्थ है, और जीव द्रव्य भिन्न पदार्थ है फिर भी जो लोग शरीर में जीव व्यवहार करते हैं वह अवश्य सिद्धान्त विरुद्ध है ।

“नाशंक्यं कारणमिदमेकक्षेत्रावगाहिमात्रं यत् ।

सर्वद्रव्येषु यतस्तथावगाहाद् भवेदतिव्याप्तिः ॥

५६९ पंचाध्यायी

अर्थ—शरीर और जीव दोनों का एक क्षेत्रमें अवगाहन-स्थिति है इस कारण लोक में वैसे व्यवहार होता है ऐसी आशंका भी नहीं करना चाहिये क्योंकि एक क्षेत्र में तो सम्पूर्ण द्रव्यों का अवगाहन हो रहा है । यदि एक क्षेत्रमें अवगाहन होना ही एकता

का कारण हो तो सभी पदार्थों में अतिव्याप्ति दोष उत्पन्न होगा अर्थात् धर्म, अवर्म, आकाश-काल, जीव पुद्गल ये छहों ही द्रव्य एक क्षेत्र में रहते हैं। परन्तु छहोंके लक्षण जुदे जुदे हैं। यदि एक क्षेत्र अवगाह ही एकता का कारण हो तो छहों में अति व्याप्ति दोष आवेगा और उनमें अनेकता भी नहीं रहेगी।

“अपि भवति बन्ध्यबन्धकभावो यदि वानयोर्न शंक्यमिति ।  
तदनेकत्वे नियमात्तद्वन्धस्य स्वतोप्यसिद्धत्वात्” ॥ ५७० पं०

अर्थ—कदाचित् यह कहा जाय कि जीव और शरीर में परस्पर बन्ध्यबन्धक भाव है इसलिये वैसा व्यवहार होता है। ऐसी आशंका भी नहीं करना चाहिये। क्योंकि बन्ध नियम में अनेक पदार्थों में होता है। एक पदार्थ में अपने आप ही बन्ध का होना असिद्ध ही है। अर्थात् पुद्गल को बान्धवात्मा आत्मा है। आत्मा से बन्धने वाला पुद्गल है इसलिये पुद्गल शरीर बन्ध्य है। आत्मा उसका बन्धक है। ऐसा बन्ध्य बन्धक सम्बन्ध होने से शरीर में जीव व्यवहार किया जाता है। ऐसी आशंका भी निमूल है। क्योंकि बन्ध तब ही हो सकता है जब कि दो पदार्थ प्रसिद्ध हों बन्ध्यबन्धक में द्वैत ही प्रतीत होता है।

“अथ चेदवश्यमेतन्निमित्तनैमित्तकत्वमस्ति मिथः ।

न यतः स्वयं स्वतो वा परिणममानस्य किंनिमित्ततया”

५७१ पंचाध्यायी

अर्थ—कदाचित् मनुष्यादि शरीर में जीवत्व बुद्धिका कारण शरीर और जीवका निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध हो, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि जो अपने आप परिणमनशील है उसके लिये निमित्तपनेसे क्या प्रयोजन है। अर्थात् जीव स्वरूप में निमित्त कारण कुछ नहीं कर सकता। जीव और शरीर में

निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध शरीर में निमित्तता और जीव में नैमित्तिकता का ही सूचक होगा। वह सम्बन्ध दोनों में एकत्व बुद्धि का जनक नहीं है क्योंकि जीव अपने स्वरूप से ही परिष्कृत मन करता है निमित्त कारण के निमित्त से उसमें पर स्वरूपता नहीं आती इसलिये मनुष्यादि शरीर में जीव व्यवहार करना नयाभास है।

दूसरा नयाभास

“अपरोपि नयाभासो भवति यथा मूर्तस्य तस्य सतः।

कर्ता भोक्ता जीवः स्यादपि नोऽकर्म कर्मकृते” ५७२ पं०

अर्थ—आहारवर्गणा, भक्ष्यवर्गणा, तैजसवर्गणा, मनोवर्गणा ये चार वर्गणायें जब आत्मा से सम्बन्धित होती हैं तब वे नो कर्म के नाम से कही जाती हैं। और कार्माण वर्गणा जब आत्मा से सम्बन्धित होकर कर्मरूप (ज्ञानावरणादिरूप) परिणत होती हैं तब वह कर्म के नाम से कही जाती हैं। ये कर्म और नोऽकर्म पुद्गल की पर्याय है इसलिये ये मूर्त हैं। उन मूर्त कर्मोंका नो कर्मों का जीव कर्ता भोक्ता है ऐसा कहना यह दूसरा नयाभास है। अर्थात् जीव अमूर्त स्वरूप वाला है इसलिये वह अपने ज्ञानादि भावोंका कर्ता भोक्ता है। उसको ज्ञानादि भावों का कर्ता भोक्ता कहना यह भी व्यवहार ही है किन्तु यह व्यवहार असद्व्यभूत नहीं है। क्योंकि जीव के ही ज्ञानादि गुण जीव ही में आरोपित किये गये हैं। परन्तु जो जीव को मूर्त पदार्थों का कर्ता भोक्ता व्यवहारनय से बतलाते हैं इस विषय में आचार्य कहते हैं कि वह नय नय नहीं किन्तु नयाभास है।

“नाभासत्त्वमसिद्धं स्यादसिद्धान्तो नयस्यास्य।

ससदनेकत्वे सति किल गुणसंक्रांतिः कुतः प्रमाणाद्वा”

५७३ पंचाध्यायी

“गुणसंक्रातिमृते यदि कर्ता स्यात्कर्मणश्च भोक्तात्मा ।  
सर्वस्य सर्वशंकरदोषः स्यात् सर्वशून्यदोषश्च” । ५७४ पं०

अर्थ—मूर्त कर्मों का जीव को कर्ता भोक्ता बतलाने वाला व्यवहार नय नयाभास है यह बात असिद्ध नहीं है । कारण ऐसा व्यवहार नय सिद्धान्त विरुद्ध है । सिद्धान्त विरुद्धता का भी कारण यह है कि जब कर्म और जीव दोनों भिन्न भिन्न पदार्थ हैं, तब उनमें गुण मंक्रमण किस प्रकार से होगा ? अर्थात् नहीं होता । तथा बिना गुणों के परिवर्तन हुये जीव कर्म का कर्ता भोक्ता नहीं हो सकता । यदि बिना गुणों की संक्राति के ही जीव कर्म का कर्ता भोक्ता हो जाय तो सब पदार्थों में सर्व शंकर दोष उत्पन्न होगा तथा सर्व शून्य दोष भी उत्पन्न होगा । इसलिये जीवके गुण पुद्गल में नहीं चले जाने से जीव पुद्गल कर्म का कर्ता भोक्ता नहीं हो सकता है ।

भ्रमका कारण

अस्थत्र भ्रमहेतुर्जीवस्याशुद्धपरणतिं प्राप्य ।

कर्मत्वं परिणमते स्वयमपि मूर्तिः मद्यतो द्रव्यम् ॥

५७५ पंचाध्यायी०

अर्थ—जीव कर्मों का कर्ता है इस भ्रम का कारण भी यह है कि जीव की अशुद्ध परणति के निमित्तसे पुद्गल द्रव्य कार्माण वर्गणा स्वयं उपादान कर्म रूप परिणत हो जाती है । अर्थात् जीव के राग द्वेष भावोंके निमित्त से कार्माण वर्गणा कर्म पर्याय को धारण करती है । इसलिये उसमें जीव कर्तृता का भ्रम होता है ।

“इदमत्र समाधानं कर्ता यः कोपि स स्वभावस्य ।

परभावस्य न कर्ता भोक्ता वा तन्निमित्तमात्रेपि”

५७६ पंचाध्यायी



अर्थ—उस भ्रम का समाधान यह है कि जो कोई कर्ता होगा वह अपने स्वभाव का ही कर्ता होगा उसका निमित्त कारण मात्र होने पर भी कोई परभाव का कर्ता भोक्ता नहीं हो सकता है ।

दृष्टान्त

“भवति स यथा कुलालः कर्ता भोक्ता यथात्मभावस्य ।

न तथा परभावस्य च कर्ता भोक्ता कदापि कलशस्य ।

५७७ पंचाध्यायी

अर्थ—कुम्हार सदा अपने स्वभाव का ही कर्ता भोक्ता होता है वह परभाव कलश का कर्ता भोक्ता नहीं होता । अर्थात् कलश के बनाने में वह केवल निमित्त कारण है । निमित्त होने से वह उसका कर्ता भोक्ता नहीं हो सकता ।

“तदभिज्ञानं च यथा भवति घटो मृत्तिकास्वभावेन ।

अपि मृण्मयो घटः स्यान्न स्यादिह घटः कुलालमयः”

५७८ पंचाध्यायी

अर्थ—कुम्हार कलश का कर्ता क्यों नहीं है ? इस विषय में यह दृष्टान्त प्रत्यक्ष है कि घट मिट्टी के स्वभाव वाला कुम्हार स्वरूप नहीं होता अर्थात् जब घट के भीतर कुम्हार का एक भी गुण नहीं पाया जाता है तब कुम्हार ने घट का क्या किया ? कुछ भी नहीं किया वह केवल उसका निमित्त मात्र है । अतः लोक व्यवहार मिथ्या है ।

“अथ चेद्वदकर्तारो घटकारो जनतोक्तिलेशोयम् ।

दुर्वारो भवतु तदा का नो हानिर्यदानवाभासः” ॥

५७९ पंचाध्यायी ।

अर्थ—यदि यह कहा जाय कि लोक में यह व्यवहार होता है कि घटकार—कुम्हार घट का बनाने वाला है सो क्यों ? आचार्य कहते हैं कि उस व्यवहार को होने दो उससे हमारी कुछ भी हानि नहीं है किन्तु उसे नयाभास समझो अर्थात् उसे नयाभास समझकर बराबर व्यवहारो । इसमें हमारे कथन में किसी प्रकार की बाधा नहीं आती है परन्तु उसे नय समझने वाला लोक व्यवहार है तो वह मिथ्या है ।

तीमरा नयाभास

“अपरे वहिरात्मानो मिथ्यावादं वदन्ति दुर्मतयः ।

यद्दूरेऽपि परस्मिन् कर्ता भोक्ता परोपि भवति यथा” ॥

५८० पंचाध्यायी

अर्थ—और भी खोटी बुद्धि के धारण करने वाले मिथ्या-दृष्टि पुरुष मिथ्या बातें कहते हैं जैसे जो पर पदार्थ सर्वथा दूर है जीव के साथ बन्धा हुआ भी नहीं है उसका भी जीव कर्ता भोक्ता होता है ऐसा वे कहते हैं ।

“सद्वेद्योदयभावान् गृहघनधान्यकलत्रपुत्रांश्च ।

स्वमिह करोति जीवो भुनक्ति वा स एव जीवश्च” ॥

५८१ पंचाध्यायी

अर्थ—साता वेदनीय कम के उदय से होने वाले घर, धन धान्य, स्त्री, पुत्र, सजीव निजीव पदार्थ स्थावर जंगम सम्पत्ति है उनका जीव ही कर्ता है और वही जीव उनका भोक्ता है ।

शङ्का—

ननु सति गृहवनितादौ भवति सुखं प्राणिनामिहाध्यक्षात् ।

असति च तत्र न तदिदं तत्कर्ता स एव तद्भोक्ता ॥

५८२ पंचाध्यायी

अर्थ—यह बात प्रत्यक्ष सिद्ध है कि घर स्त्री आदि होने पर ही जीवों को सुख होता है उनके अभाव में उन्हें सुख भी नहीं होता। इसलिये जीव ही उनका कर्ता है और स्वयं ही उसका भोक्ता है। अर्थात् अपनी सुख सामग्री को यह जीव स्वयं संग्रह करता है और स्वयं भोक्ता है।

उत्तर—

मत्स्यं वैषयिकमिदं परमिह तदपि न परत्र सापेक्षम् ।

मति बहिरर्थेऽपि यतः किल केषाञ्चिदसुखादिहेतुत्वात् ॥

५८३ पंचाध्यायी

अर्थ—यह बात ठीक है कि घर वनितादि के संयोग से यह मंनारी जीव सुख समझने लगता है। परन्तु उसका यह सुख केवल वैषयिक विषयजन्य है वास्तविक नहीं है सो भी घर स्त्री आदि पदार्थों की अपेक्षा नहीं रखता है कारण घर स्त्री आदि बाह्य पदार्थों के होने पर भी किन्हीं किन्हीं पुरुषों को सुख के बदले दुःख भी होता है। उनके लिये वही सामग्री दुःख का कारण बनजाती है। इसलिये—

“इदमत्र तात्पर्यं भवतु स कर्ताथवा च मा भवतु ।

भोक्ता स्वस्य परस्य च यथा कथञ्चिच्चिदात्मको जीवः

५८४ पंचाध्यायी

अर्थ—यहां पर मागंश इतना ही है कि जीव अपना और परका यथाकथंचित् कर्ता हो अथवा भोक्ता हो अथवा मत हो परन्तु यह चिदात्मक चैतन्य स्वरूप है। अर्थात् जीव सदा अपने भावोंका ही कर्ता और भोक्ता होता है, परका नहीं।

चोथा नयाभास—

“अयमपि च नयाभासो भवति मिथोबोध्यबोधसम्बन्धः ।  
ज्ञानं ज्ञेयगतं वा ज्ञानगतं ज्ञेयमेतदेव यथा ५८५ पंचा०

अर्थ—परस्पर ज्ञान और ज्ञेयका जो बोध्य बोधक रूप सम्बन्ध है उसके कारण ज्ञानको ज्ञेयगत ज्ञेयका धर्म मानना अथवा ज्ञेय को ज्ञानगत मानना यह भी नयाभास है । अर्थात् ज्ञानका स्वभाव है वह हर एक पदार्थ को जाने परन्तु किसी पदार्थको जानता हुआ भी वह सदा अपने ही स्वरूपमें स्थिर रहता है वह पदार्थमें नहीं चलाजाता है । और न वह उसका धर्म हा हो जाता है । तथा न पदार्थका कुछ अंश ही ज्ञानमें आजाता है । जो कोई इसके विरुद्ध मानते हैं वे नयाभास मिथ्या ज्ञान से प्रसित हैं ।

“सकलवस्तु जगमें अस होई वस्तु वस्तुओं मिले न कोई ।  
जीव वस्तु जाने जग जेती सोऊ भिन्न रहै सवसेती” ॥  
सर्वविशुद्धिद्वार ।

दृष्टान्त

जैसे चन्द्र किरण प्रगट भूमि स्वेत करे भूमिसी न होत मदा ज्योतिसी रहत है । तैसे ज्ञानशक्ति प्रकाशे हे उपादेय ज्ञेयाकार दोसै पै न ज्ञेयको गहत है । शुद्ध वस्तु शुद्धपर्यायरूप परिणामें सत्तापरमाणुमाहि ढाहे न दहत है । सो तो और रूप कवहू न होत सर्वथा निश्चय अनादि जिनवाणी यों कहत है ।

“चक्षुरूपं पश्यति रूपगतं तन्न चक्षुरेव यथा ।

ज्ञानं ज्ञेयमवैति च ज्ञेयगतं वा न भवति तज्ज्ञानं” ५८६

अर्थ—जिसप्रकार चक्षु रूपको देखता है परन्तु वह रूपमें चला नहीं जाता अथवा रूपका वह धर्म नहीं होजाता है ।

“इत्यादिकाश्च बहवः सन्ति यथालक्षणेनयाभासाः ।

तेषामयमुद्देशो भवति विलक्ष्यो नयान्नयाभासाः ५८७

अर्थ—कुछ नयाभामों का ऊपर उल्लेख किया गया है उनके मिवाय और भी बहुतसे नयाभास हैं जोकि वैसेही लक्षणों वाले हैं । उन सब नयाभासोंका यह उद्देश्य आशय नयसे सर्वथा विरुद्ध है इसलिये वे नयाभास कहे जाते हैं । अर्थात् नयोंका जो स्वरूप कहागया है उससे नयाभासोंका स्वरूप विरुद्ध है । इसलिये जो समीचीन नय है, उसे नय कहते हैं और मिथ्यानयको नया-भास कहते हैं ।

पं० फूलचन्दजीने उपरोक्त नयाभासोंका उदाहरण देकर समीचीन व्यवहार नयोंके मिथ्या सिद्ध करनेकी चेष्टा की है किन्तु विद्वानोंके मामले वह बात टिक नहीं सकती नयचक्रका प्रमाण असद्भूतव्यवहारनयका पंचाध्यायीके अनुरूप ही है किन्तु

“अणोसि अणगुणो भणइ असम्भूदः”

इसगाथाका अर्थ आपने कर्म नोकर्म तथा घट पटादिका कर्ता मानना असद्भूतव्यवहारनय का विषय बतलाया है सो ठीक नहीं है क्योंकि अन्य द्रव्यका अन्य द्रव्य कर्ता माननेवाला नय नहीं है वह नयाभास है यह बात ऊपरमें बतलाई जा चुकी है । इसलिये “अणोसि अणगुणो भणइ”, इसका अर्थ यह नहीं है कि अन्यद्रव्यमें अन्यद्रव्यके गुण आरोप करना असद्भूत व्यवहारनय है । किन्तु अन्यद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने में वैभाविक परिणामोंको अपना कहना अर्थात् क्रोधादिक कर्मोंके निमित्तसे होनेवाले आत्माके क्रोधादि वैभाविक भावोंको आत्माका कहना यह असद्भूतव्यवहारनयका विषय है । यह क्रोधादिभाव आत्माहीमें होते हैं, जड़में नहीं इसलिये ये तद्गुणारोपही है

अतद्गुणारोप नहीं जैसा कि ऊपर खुलासा किया जा चुका है।

आपने जो असद्भूतव्यवहार नयकी व्याख्यामें बृहद्द्रव्य-संग्रहकी गाथाकी टीकाका प्रमाण दिया है वह नयाभासांकी मान्यताका है। इसका कारण यह है कि उसकी टीकामें टीकाकार स्पष्टरूपसे कहते हैं कि “मनोवचकाद्यव्यापार क्रियारहित शुद्ध निजआत्मतत्त्वभावनासे शून्य ऐसा जो आत्मा वह ऐसा मानता है कि कर्मनोकर्म और घट पटादिका कर्ता जीव है।

“मनोवचनकायव्यापाररहित निजशुद्धात्मतत्त्वभावनाशून्यः सन्नुपचरितासङ्गूतव्यवहारं ज्ञानावरणादिद्रव्यकर्मणां आदिशब्देनौदारिकवैक्रयिकाहारकशरीरत्रयाहारादि षट्पर्याप्ति योग्यपुद्गल पिण्डरूपनोकर्मणां तथैवोपचरितासङ्गूतव्यवहारं वहिर्विषयघटपटादीनां च कर्ता भवति”

इसटीकामें ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मांका और औदारिकादि शरीररूपी नोकर्मांका एवं आहारादि षट्पर्याप्ति रूप नोकर्मांका कर्ता मानना यह असद्भूत अनुपचरित व्यवहारनयका विषय कहा गया है तथा घर मकान स्त्रीपुत्रादिकोंका कर्ता मानना यह असद्भूत उपचरित व्यवहारनयका विषय कहा गया है इससे यह नहीं समझना चाहिये कि यह सुनय असद्भूत अनुपचरित और उपचरित व्यवहारनयका लक्षण है क्योंकि समीचीन नयका लक्षण तद्गुणारोपही कहा गया है जो अतद्गुणारोप नय हैं वह नय है ऐसा ऊपर अच्छीतरह मिद्ध किया जा चुका है। इसलिये यहां पर जो असद्भूत अनुपचरित तथा असद्भूत उपचरितनयकी मान्यताका उल्लेख किया गया है उसको प्रमाणांश नहीं समझना चाहिये। क्योंकि जो प्रमाणांश नय होगा वह अनुस्वरूपके अंशको ही ग्रहण करेगा। वह अपर वस्तु को स्ववस्तु

समझ कर ग्रहण नहीं करेगा। किन्तु जो नय प्रमाणाधीन नहीं है वही नय पर पदार्थोंमें स्वपदार्थकी कल्पना करता है इसलिये वह कुनय है। सारांश यह है कि जो मिथ्यादृष्टि बहिरात्मा है वही पर जा ज्ञानावस्थादि द्रव्यकर्मोंका अथवा औदारिकादि शरीररूपी नो कर्मोंका तथा घटपटादिका कर्ता होता है। इसका कारण यह है कि उसका ज्ञान मिथ्याज्ञान है इसलिये उसके ज्ञानमें पदार्थ विपरीत ही भलकता है अतः जैसा उसके ज्ञानमें भलकता है वैसा ही वह मानता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि स्वानुभूतिसे शून्य मिथ्यादृष्टि बहिरात्मा नो कर्मवाहकं धनधान्यादिक पदार्थोंमें अहंबुद्धि रखता है यह कुज्ञानका विषय है। और कुज्ञान के अंश का नाम ही कुनय तथा सुज्ञानके अंशका नाम ही सुनय है। यह बात असिद्ध नहीं है इस बातको स्वीकार करते हुये भी पंडित फूलचन्दजी ने आचार्योंके अभिप्रायोंको छिपाकर कुनयोंके उदाहरणोंद्वारा सुनयोंको कुनय सिद्ध करनेकी चेष्टा की है।

एक तरफ तो आप यह कहते हैं कि “त अंशोंका जो उपदेश चारों अनुयोगमें संकलित है उसे वचनव्यवहारकी दृष्टिसे कितने ही भागोंमें विभक्त किया जा सकता है ? विविधप्रमाणोंसे प्रकाशमें विचार करने पर विदित होता है कि उसे हम मुख्यरूपसे दोभागोंमें विभक्त कर सकते हैं उपचरित कथन और अनुपचरित कथन। जिस कथनका प्रतिपाद्य अर्थ ( वस्तुस्वरूप ) तो असत्यार्थ है ( जो कहा गया है वैसा नहीं है ) परन्तु उससे परमार्थभूतार्थ ( वस्तुस्वरूप ) ज्ञान हो जाता है, उसे उपचरित कथन कहते हैं। और जिस कथनसे जो पदार्थ जैसा है उसका उसी रूपमें ज्ञान होता है उसे अनुपचरित कथन कहते हैं”।

इस वक्तव्यका तात्पर्य यह है कि अनुपचरित कथन है वह निश्चयस्वरूप है और उपचरित कथन है वह व्यवहारस्वरूप है

अर्थात् गुणगुणीके भेदरूप कथन है इसलिये वस्तुस्वरूप तो नहीं है क्योंकि वस्तुस्वरूप गुणगुणी अभेदरूप है तो भी उस भेदरूप कथन से परमार्थ स्वरूप वस्तुस्वरूपका बोध होजाता है। यह कथन तद्गुणारोप सुनयका कथन है। क्योंकि सुनयके बिना परमार्थभूतवस्तुका बोध नहीं होता। अतः यहां पर ता आप उपचरितनयके द्वारा परमार्थभूत अर्थका ज्ञान हो जाता है ऐसा कह आये हैं। इसके भागे आपने जा उपचरित कथनके चार उदाहरण दिये हैं वे ऊपर में उद्धृत किये जाचुके, उनमें “शरीर मेरा है और देश धन तथा स्त्री पुत्रादिक मेरे हैं” आदि इस उपचरितकथनसे परमार्थरूप अर्थका बोध कैसे होगा ? नहीं होगा ! यदि शरीर धन धान्य स्त्री पुत्रादि मेरे हैं इस मान्यतासे परमार्थ स्वरूप आत्मार्थका बोध होजाता है तो यह मान्यता तो अनादिकालकी है और इसी मान्यतासे यह जीव अनादि कालसे संसार परिभ्रमण कर रहा है आजतक इस मान्यतासे किसीने भी आत्मस्वरूपकी प्राप्ति नहीं की इसलिये यह उपचरित कथन परमार्थस्वरूप अर्थका विघातक है अतः यह उपचार मिथ्या है इस मिथ्या उपचारका उदाहरण देकर वास्तविक उपचार नयको मिथ्यानय बतलाना सर्वथा अनुचित है।

आप यहभी कहते जा रहें हैं कि “शास्त्रों में लौकिक व्यवहार का स्वीकार करनेवाले ज्ञान नयकी अपेक्षा ( श्रद्धा मूलक ज्ञान नयकी अपेक्षा नहीं ) असद्भूतव्यवहारनयका लक्षण करते हुये लिखा है कि जो अन्य द्रव्यके गुणों को अन्य द्रव्यके कहता है वह असद्भूतव्यवहार नय है। इस वक्तव्यमें आप खुद इस बात को मंजूर करते हैं कि शास्त्रोंमें लौकिक व्यवहारको स्वीकार करने वाले ज्ञान नयकी अपेक्षा जो कथन है वह कथन श्रद्धामूलक ज्ञान नयकी अपेक्षा कथन नहीं है अर्थात् कुज्ञान नय असद्भूत



व्यवहार की अपेक्षासे वह कथन है। जब वह श्रद्धामूलक असदभूत व्यवहार नयका कथन नहीं है तब वह कथन श्रद्धामूलक कुज्ञान नयका ही समझा जायगा। इस हालतमें शरीरादि मेरा है धन धान्यादिक मेरे हैं ऐसी मान्यताकी सुज्ञान नय असदभूत व्यवहार नहीं कहा जा सकता है। सुज्ञान असदभूत व्यवहारनयका विषय तो आत्मामें पर निमित्तसे होनेवाले राग द्वेष परिणाम हैं, वे आत्माहीके हैं। उसीका प्रतिपादन करना सुज्ञान असदभूत व्यवहारनयका विषय है। परन्तु शरीरादिक को पुत्रपौत्रादिकको धन धान्यादिक सम्पत्तिको अपना समझना मानना यह कुज्ञान असदभूतव्यवहारनयका विषय है। इसलिये वह मिथ्या है इस नयसे परमार्थभूत अर्थकी सिद्धि नहीं होती।

यहां पर इस बातको भी अच्छी तरह समझ लेना चाहिये कि व्यवहारनयके आचार्योंने दो भेद किये हैं। एक सदभूतव्यवहारनय और दूसरा असदभूतव्यवहारनय अतः सदभूतव्यवहारनयके विषयमें तो किसीका मतभेद नहीं है क्योंकि इस नयके द्वारा सदपदार्थमें ही व्यवहार होता है। तो भी आचार्योंने इसको भी अभूतार्थ जिस अपेक्षा से कहा है उस अपेक्षा का सविस्तर स्पष्टीकरण ऊपर किया जा चुका है। तथा असदभूतव्यवहारनय का भी उदाहरण पूर्वक एवं हेतु पूर्वक स्पष्टीकरण फल सहित सविस्तर किया गया है। जिससे असदभूतव्यवहारनयका क्या विषय है यह बात अच्छी तरह समझमें आजाती है। तथा लौकिक व्यवहारनयाभासोंका भी ऊपरमें कुछ नयाभासोंका उदाहरण पूर्वक स्पष्टीकरण किया गया है। आचार्योंने खुलासा करनेमें कोई कमी नहीं रखी है, तो भी नयविभागको नहीं समझनेवाले सज्जन असदभूतव्यवहारनयके विषयमें गड़बड़ा जाते हैं। इसका कारण यह है कि लौकिक व्यवहारार्थ जो नयाभासोंकी प्रवृत्ति

हो रही है उसे भी आचार्यों ने असद्भूतव्यवहारनय का विषय कहा है। इसका भी कारण यह है कि व्यवहारनय दो भागों में विभक्त होने से लौकिकव्यवहार सद्भूतव्यवहार में तो गर्भित हो नहीं सकते। क्योंकि उसमें अतद्गुणारोप हो नहीं सकता। यदि उसमें अतद्गुणारोप किया जाय तो वह सद्भूत रह नहीं सकता इसलिये लौकिक व्यवहार जिस नयाश्रित चल रहा है उसे आचार्यों ने असद्भूतव्यवहारनय में गर्भित किया है फिर भी आचार्यों ने उसे कुनय, नयाभास ही कहकर पुकारा है अतः लौकिक नयाभासों के उदाहरण से सुनय को कुनय या नयाभास समझना या समझाना उचित नहीं है।

इस बात को आप भी स्वीकार करते हैं कि “इसलिये दोनों स्थलों पर उपचार शब्द का व्यवहार किया गया है मात्र इस शब्द साम्य को देखकर उनकी परिगणना एक कोटी में नहीं करनी चाहिये। मोक्षमार्ग में भेद व्यवहार गौण होने से त्यजनीय है। और भिन्न कर्तृ कर्म आदि रूप व्यवहार अवास्तविक होने से त्यजनीय है।” जैन तत्त्व मीमांसा पृष्ठ १५।

तथा नय चक्र का प्रमाण देते हुये आप यह भी स्वीकार करते हैं कि “यहां अखण्ड एक वस्तु में भेद करने की उपचार या व्यवहार कहा है। इसलिये प्रश्न होता है कि क्या प्रत्येक द्रव्य में जो गुण पर्याय भेद परिलक्षित होता है वह वास्तविक नहीं है और यदि वह वास्तविक नहीं है तो प्रत्येक द्रव्य को भेदाभेद स्वभाव क्यों माना गया है और यदि वास्तविक है तो उसे उपचरित नहीं कहना चाहिये। एक ओर तो भेद करने की वास्तविक कहो और दूसरी ओर उसे उपचरित भी मानो ये दोनों बातें नहीं बन सकती। समाधान यह है कि प्रत्येक द्रव्य की उभय रूप से प्रतीति होती है। इसलिये यह उभय रूप ही है इसमें संदेह नहीं। यदि

♦ इस दृष्टि से देखते हैं तो जिस प्रकार वस्तु अखण्ड एक है वह कथन वास्तविक ठहरता है। इसी प्रकार वह गुणगुणी के भेद से भेद रूप है यह कथन भी वास्तविक ही ठहरता है फिर भी यहां पर जो भेद करने को उपचार कहा है सो यह अखण्ड एक वस्तु को प्रतीति में लाने के अभिप्राय से ही कहा गया है। आशय यह कि यह जीव अनादिकाल से भेद का मुख्य मान कर प्रवृत्ति करता आ रहा है जिससे वह संसार का पात्र बना हुआ है। किन्तु यह संसार दुखदाई है ऐसा समझकर उससे निवृत्ति होने के लिये उसे भेद को गौण करने के साथ अभेद स्वरूप अखण्ड एक आत्मा पर अपनी दृष्टि स्थिर करनी है तभी वह संसार बन्धनसे मुक्त हो सकेगा। वर्तमान में इस जीव का यह मुख्य प्रयोजन है और वही कारण है कि इस प्रयोजन को ध्यान में रखकर इससे मोचेच्छुक जीव की दृष्टि को परावृत्त कराया गया है।”

आपके कहने का सारांश यह है कि जीव अनादि कालसे भेद को मुख्य मानकर प्रवृत्ति करता आ रहा है अर्थात् भेद रूप ही वस्तु स्वरूप समझता रहा है। किन्तु वस्तु स्वरूप भेद रूप (खण्ड रूप) नहीं है वहा अभेद रूप एक अखण्ड द्रव्य है उसमें भेद करना खण्ड करना उसका नाम उपचार है। वह उपचार व्यवहार स्व द्रव्य में ही है इसलिये परमार्थ भूत है। जो व्यवहार भिन्न कर्तृ कर्म आदि रूप है वह वास्तविक व्यवहार नहीं है इसलिये मिथ्या है। जब इस बात का आप मानते हैं तब नैगमादि समीचीन नयों की असमीचीन बतलाने का क्या प्रयोजन है? किसी भी आगम में नैगमादि नयोंको असमीचीन नय मिथ्या नय नहीं कहा है। यदि कहा हो तो बतलाने की कृपा करें। अन्यथा नैगमादि नयों का विषय सत्यक रूप नहीं

है उपचरित है ऐसा कहना आगम विरुद्ध है। नैगमादि नयों में नैगम संग्रह व्यवहार तीन नय तो द्रव्याधिक ( निश्चय नय ) हैं और ऋजुसूत्र शब्द समभिरूढ एवं भूत यह चार नय पर्यायाधिक ( व्यवहार ) नय है। “नैगमसंग्रहव्यवहारास्त्रयोनया द्रव्याधिका वेदितव्याः। ऋजुशब्दसमभिरूढैवंभूताश्चत्वारो नया पर्यायाधिका ज्ञातव्याः।” सवार्थ सिद्धौ

“उक्ता नैगमादयो नया उत्तरोत्तरसूक्ष्मावषयत्वादिषा क्रमः, पूर्व पूर्व हेतुत्वाच्च”

नैगमात्संग्रहोऽल्पविषयस्तन्मात्रग्राहित्वात् नैगमस्तु भावाभावविषयाद्बहुविषयः। यथैव हि भावे संकल्पस्तथाऽभावेनैगमस्यसंकल्पः एवमुत्तरत्रापि योज्यम्। नैगमः संग्रहस्य हेतुः, संग्रहो व्यवहारस्य हेतुः। व्यवहार ऋजुसूत्रस्य हेतुः। ऋजुसूत्रः शब्दस्य हेतुः, शब्दः समभिरूढस्य हेतुः। समभिरूढ एवंभूतस्य हेतुरित्यर्थः। आधीनाः।

अर्थात् नैगमादि सात नय हैं इनका लक्षण अनेक धर्मरूप जो वस्तु ताविषे अविरोधकरि हेतुरूप अर्पण करनेते साध्यके विशेषका यथार्थस्वरूप प्राप्त करनेकू व्यापाररूप जो प्रयोग करना सो नय है। सो यह नय संक्षेपते दोय प्रकार है द्रव्याधिक पर्यायाधिक ऐसे। तहां द्रव्य तथा सामान्य तथा उत्सर्ग तथा अनुवृत्ति ए सर्व एकार्थ हैं। ऐसा द्रव्य जाका विषय सो द्रव्याधिक है। वहुरि पर्याय तथा विशेष तथा अपवाद तथा व्यावृत्ति ए सर्व एकार्थ हैं। ऐसा पर्याय जाका विषय सो पर्यायाधिक है। इन दोऊनिके भेद नैगमादि हैं। तहां नैगम, संग्रह, व्यवहार ए तीन तो द्रव्याधिक हैं। वहुरि ऋजुसूत्र शब्द, समभिरूढ, एवंभूत ए चारि पर्यायाधिक है। तामें भी नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र ए चारि तो अर्थकू प्रधानकार प्रवर्ते है तातें इनका अर्थनय कहिये वहुरि शब्द समभिरूढ एवंभूत ए तीन शब्दका प्रधानकरि प्रवर्ते है

ताते इनको शब्दनय कहिये । इहां कोई पूछे पर्यायार्थिक तो नय कहा अरु गुणार्थिक न कहा सो कारण कहा ? ताका उत्तर—सिद्धान्तमें पर्याय सहभावि क्रमभावी ऐसे दोय प्रकार कहे है । तहां सहभावी पर्यायको गुण मंज्ञा कही है । क्रमभावीकूं पर्याय संज्ञा कही है । तातें पर्याय कहनेते यामें गुण भी जानिलेना ऐसे जानना नैगमनय ने तो वस्तुका सत् असत् दोऊलिये । संप्रहनयनै सत् ही लिया । व्यवहारने सत्का एक भेद लिया । ऋजुसूत्रनै वर्तमानकूं हा लिया । शब्दोंनै वर्तमान सत्में भी भेदकर एक कार्य पकडा समभिरूढनै वा कार्यके अनेक नाम थे तिसमें एक नामकूं पकडा एयंभूतने तामेंभी जिस नामकूं पकडा तिसही क्रियारूप परिणाम ताकूं पकडा । दृष्टान्त—जैसे एक नगरविषे एक वृक्ष ऊपरि पच्ची बोलेथा ताकूं काहुने कही या नगरविषे पच्ची बोले हैं । काहुने कही या नगरमें एक वृक्ष है तामें बोले है । काहुने कहा या वृक्षका एक बडा डाला है तामें बोले है । काहेंन कही इस डालामें एक शाखा छंटी डाली है तामें बोले है । काहुने कही वाके शरीर में कंठ है तामें बोले है । ऐसे उत्तरोत्तर विषय छूटता गया सो यह अनुक्रमते इनि नयनिके बचन जानने । जिसपदार्थकूं साधिये तापरि सर्वही यहि एसे नय लगाय लेने । सारांश—पहला पहला नयतो कारणरूप है । अगिला अगिला कार्यरूप है । तहां कार्यकी अपेक्षा स्थूलभी कहिये । ऐसे ये नय पूर्व पूर्वतो विरुद्धरूप महा-विषय हैं । उत्तर उत्तर अनुकूलरूप अल्प विषय हैं । जाते पहिले नयका विषय अगले नयमें नाहीं ताते विरुद्ध है । अगिलेका विषय पहिलेमें गभित है तातें ताके अनुकूलपणा है ।

ऐसे ये नैगमादि नय कहै ते आगे अल्पविषय हैं तिस कारणते तिनके पाठका अनुक्रम है । पहिले नैगम कहा ताका तो वस्तु मद्रूप असद्रूप इत्यादि अनेक धर्मरूप है । ताका संकल्प विषय है

सो यह नय तो सर्वते महा विषय है। याकोपीछे संग्रह कहा सो याका विषय सत् द्रव्यत्व आदि ही है। इनिके परस्पर निषेध रूप जो असत् आदि सो विषय नाही है। तातै तिसते अल्प विषय हैं। बहुरि याके पीछे व्यवहार कहा मो याका विषय संग्रहके विषयका भेद है। तहां अभेद विषय रहिगया तातै तिसते अल्प विषय है। बहुरि याके पीछे ऋजुसूत्र कहा मो याका विषय वर्तमान मात्र वस्तुका पर्याय है सो अतीत अनागत रहिगया ताते तिसते अल्प विषय है याके पीछे शब्द नय कहा तो याका विषय वस्तुकी संज्ञा है एक वस्तुके अनेक नाम हैं तहां काल कारक लिंग संख्या साधन उपग्रहादिक भेदतैं अर्थकू भेदरूपक हे है। सो इनिका भेद होतेभी वर्तमान पर्याय रूप वस्तुकू अभिन्न मानता जो ऋजुसूत्र ताते अल्प विषय भया। जातैं एक भेद करते अन्य भेद रहिगयें। बहुरि याके पीछे समभिरूढ कहा सो एक वस्तुके अनेक नाम हैं तिनिकू पर्याय शब्द कहिये तिन पर्याय शब्दके जुदे जुदे भी अर्थ हैं। सो यह जिम शब्दकू पकडे तिस ही अर्थ रूपकू कहै तव अन्य शब्द याते रहिगयें तातै अल्प विषय भया। बहुरि एवंभूत याके पीछे कहा सो याका विषय जिस शब्दकू पकड्या तिस क्रिया रूप परिणमता पदार्थ है सो अनेक क्रिया करता एक ही कहता जो समभिरूढ तातैं अल्प विषय भया। ऐसे उत्तरोत्तर अल्प विषय हैं। ऐसे ये नयभेद काहेते हांय है ? जाते द्रव्य अनन्त 'शक्तिकू' लिये है तातैं एक एक शक्ति प्रति भेदरूप भये बहुत भेद होय है। ऐसे ये नय मुख्य गौणपणां करि परस्पर मापेक्षरूप भये सन्ते सम्यग्दर्शनके कारण होय हैं।

इस कथनसे नैगमादि नय सम्यक् रूप हैं और सम्यग्दर्शनके कारण होनेसे परमार्थभूत हैं ये नैगमादि नय सब तद्गुणारोपही है अतद्गुणारोप नहीं है। अर्थात् जड चैतन्य सबपदार्थोंमें एकत्व

स्थापित करना इन सब नयोंका काम नहीं है इसलिये इनका विषय भी परमार्थभूत है और इन नयोंका लक्ष्यार्थ भी परमार्थस्वरूप ही है। क्योंकि इन नयोंका बोध होनेपर वस्तुस्वरूपका बोध होजाता है।

नैगमादिनयोंके विषयमें पांडित फूलचन्दजीका जो यह कहना है कि—

“उदाहरणस्वरूप पर संग्रहनयके विषय महासत्ताकी दृष्टिसे विचार कीजिये। यह तो प्रत्येक आगमाभ्यासी जानता है कि जैनदशानमें स्वरूपसत्ताके सिवाय ऐसी कोई सत्ता नहीं है जो सब द्रव्योंमें तात्त्विकी एकता स्थापित करती हो। फिर भी अभिप्राय विशेषसे सादृश्य सामान्यरूप महासत्ताको जैनदर्शनमें स्थानमिला हुआ है। इस द्वारा यह बतलाया गया है कि यदि कोई कल्पित युक्तियों द्वारा जड़ चेतन सब पदार्थोंमें एकत्व स्थापित करना चाहता है तो वह उपचरित महासत्ताको स्वीकार करके उसके द्वारा ही ऐसा कर सकता है। परमार्थभूत स्वरूपास्तित्व के द्वारा नहीं। इसप्रकार आगममें इस नयको स्वीकार करनेसे विदित होता है कि जो इस नयका विषय है वह भले ही परमार्थभूत न हो पर उससे फलिताथैरूपमें स्वरूपास्तित्वका बोध होजाता है। इसी प्रकार नैगम व्यवहार और स्थूल ऋजु सूत्र नय का विषय क्यों उपचरित है इसका व्याख्यान कर लेना चाहिये तथा इसी प्रकार अन्य नयों के विषय में भी जान लेना चाहिये।”

वह उचित नहीं है। कारण—

आगम में संग्रह नय का लक्षण ऐसा किया है—अपनी एक जाति वस्तुनिकूँ अविरोध करिये एक प्रकार पणाकूँ प्राप्ति करि जिनमें भेद पाईये ऐसे विशेषनिकूँ अविशेष करि समस्तनिकूँ ग्रहण करे ताकूँ संग्रह नय कहिये। इहां उदाहरण—जैसे सत्

ऐसा कहते सत् ऐसा वचन करि तथा ज्ञान करि अन्वय रूप जो चिन्ह ता करि अनुमान रूप किया जो सत्ता ताके आधार भूत जे सब वस्तु तिनिका अविशेष करि संग्रह करे जो सर्व ही सत्ता रूप है ऐसे संग्रह नय होय है । तथा द्रव्य ऐसा कहते जो गुण पर्यायनिकरि सहित जीव अजीवादिक भेद तथा तिनिके भेद तिनिका सर्वनिका संग्रह होय है तथा घट ऐसा कहते घट का नाम तथा ज्ञानके अन्वय रूप चिन्ह करि अनुमान रूप किये जे समस्त घट तिनिका संग्रह होय है । ऐसे अन्य भी एक जातिके वस्तुनिकुं भेला एक करि कहैं तहां संग्रह जानना । तहां सत् कहनेते सर्व वस्तु का संग्रह भया । सो यह तो शुद्ध द्रव्य कहिये ताका सर्वथा एकान्त सो तो संग्रहाभास है कुनय है । सो मांख्य तो प्रवानकू ऐसा कहैं हैं । वहुरि व्याकरण वाले शब्दाद्वेतकू कहैं हैं । वेदान्ती पुरुषाद्वेत कहैं हैं । बाधमति संवेदनाद्वेत कहैं हैं । सो ये सब नय एकान्त हैं । वहुरि या नयकू पर संग्रह कहिये । वहुरि द्रव्यमें सर्व द्रव्यनिका संग्रह करे, पर्यायमें सर्व पर्यायनिका संग्रह करें । सो अपर संग्रह है । ऐसे ही जीव में सर्व जीवनिका संग्रह करे । पुद्गलमें सर्व पुद्गलनिका संग्रह करे । घट में सर्व घटनिका संग्रह करे । इत्यादि जानना । मारांश यह है कि इस नय के दो भेद किये—एक पर संग्रह नय, दूसरा अपर संग्रह नय इन दो भेदों में पर संग्रह नय कुनय है अन्य मतावलम्बीयां द्वारा अद्वैत संग्रह किया गया है इसलिये उनका कहना मिथ्या है । क्यों कि सब पदार्थ ही द्वैत ही है अद्वैत नहीं है । यदि सर्व पदार्थ अद्वैत ही होय तो फिर संसार मोक्ष आदि की व्यवस्था ही नहीं चने गी । इसलिये पर संग्रह नय का उदाहरण में महासत्ता को स्वीकार कर अपर संग्रह नय को अपरमार्थ भूत ठहराना सर्वथा आगम विरुद्ध है । क्या कि जिस महासत्ता में अवान्तर सत्ता विद्यमान



नहीं है वह महासत्ता भी कैसी ? और उससे स्वरूपास्तित्व का बोध भी कैसा ?

जब कि अपनी सत्ता ही अद्वैततामें नष्ट होजाती है इसलिये जहां अपरसत्ता स्वीकर की जाती है उसी संप्रहनयद्वारा स्वरूपास्तित्वका बोध होसकता है और उस नयका विषय भी परमार्थभूत है । इसनयका विषय ज्ञानके साथ अन्वयरूप चित्तपरि अनुमानसे सर्व पदार्थोंकी सत्ताके आधारभूत सवनिका अविशेषकर सत्तारूपसे संप्रह करनेका है । अर्थात् सत्तारूपसे सर्वद्रव्य सतरूप हैं इसनयसे ऐसा बोध होता है इस बोधसे सर्वपदार्थोंकी सत्ता अलग अलग सिद्ध होती है इसलिये इसनयका विषय भी परमार्थभूत है और फलार्थ भी स्वरूपास्तित्वका बोध है । इसीप्रकार व्यवहारनय का विषय सत्तारूपसे संप्रह किये गये सर्व पदार्थोंमें भेद कर सबकी अलग अलग सत्ता सिद्ध करने का है इसलिये इसनयद्वारा अपनी सत्ता सिद्ध होती है सो परमार्थभूत है । इसीप्रकार सब नयोंपर घटालेना चाहिये । अतः नैगमादि नय सर्व ही सम्यक् रूप हैं इसको असम्यक् रूप समझना मानना मिथ्यात्व का द्योतक है । इसका कारण यह है कि नैगमादिनय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दोय भेदरूप है सो ही निश्चयव्यवहार साधन रूप है । ऐसा नय चक्रमें कहा है कि—जो निश्चय व्यवहारनय है ते सर्वनयनिका मूलभेद है । इनि दोय भेदनिते सर्वनय भेद प्रवर्तें हैं । तहां निश्चयके साधनेकू कारण द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक दोऊ नय हैं । वस्तुका स्वरूप द्रव्यपर्यायस्वरूप ही है तातें इन दोऊनयनिते साधिये हैं । तातें य दोऊही ( द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिक ) तत्त्वस्वरूप है सत्यार्थ है ।

इसलिये इनको असत्यार्थ मानना मिथ्यात्वका ही कारण है तथा श्लोकवार्तिकमें ऐसा कहा है कि जो एवंभूतनय है वह निश्चयस्वरूप है । क्योंकि जिसकी जो संज्ञा होय तिस ही क्रिया रूप

परमता जो पदार्थ सो याका विषय है जैसे चैतन्य, अपना चैतन्यभावरूप परिणमें ताकूँ चैतन्य हां कहै हैं । क्रोधीको क्रोधी ही कहै हैं ।

यहां प्रश्न—जो अध्यात्मग्रन्थनिमे कहा है जो निश्चयनय तो सत्यार्थ है व्यवहार असत्यार्थ है त्यजने योग्य है । सो यह उपदेश कैसे हैं ? ताका समाधान—जो उपदेश दोय प्रकार प्रवर्तै हैं तहां एक तो आगम तामे तो निश्चय द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक दोऊ ही नय परमार्थरूप सत्यार्थ कहै हैं । तथा प्रयोजन और निमित्तके वशते अन्य द्रव्य गुण पर्यायनिका अन्य द्रव्यपर्यायनिविषे आरोपण करना सो उपचार है याकूँ व्यवहार कहिये । असत्यार्थ भी कहिये गौण भी कहिये वहुनि दूसरा अध्यात्मउपदेश तामें अध्यात्मग्रन्थका आशय यह है जो आत्मा अपना एक अभेद नित्य शुद्ध असाधारण चैतन्य मात्र शुद्ध द्रव्याधिकनयका विषय है सो तां उपदेश है वहुनि अवशेष भेद पर्याय अनित्य अशुद्ध तथा साधारणगुण तथा अन्य द्रव्य ये सर्व पर्याय नयके विषय हैं ते सब हेय हैं । काहेतें ? जातें यह आत्मा अनादिते कर्मबन्धपर्यायमें मग्न है । क्रमरूपज्ञानते पर्यायनिकूँ ही जाणै है । अनादि अनन्त अपना द्रव्यत्वभावका यांके अनुभव नाहीं तातें पर्यायमात्रमें आपा जाने है । तातें ताकूँ द्रव्यदृष्टिकरावनेके अर्थ पर्याय-दृष्टिकूँ गौणकरि असत्यार्थ कहिकरि एकान्तपक्ष छुड़ावनेके अर्थ झूठा कहा है । ऐसा तो नहीं है जो ए पर्याय सर्वथा ही झूठ है । किहू वस्तु ही नाहीं । आकाशके फूलवत् है । जो अध्यात्मशास्त्रका वचन है ताकूँ सर्वथा एकान्त पकड़ करि पर्यायनिकूँ सर्वथा झूठ माने तां वेदांती तथा सांख्यमतीकी उयो मिथ्यादृष्टि ठहरै हैं । पहिले तो पर्यायबुद्धिका एकान्त मिथ्यात्व था । अब ताकूँ सर्वथा छोडि द्रव्यनयका एकान्त मिथ्यादृष्टि होगा, तब गृहीतमिथ्यात्वका सद्भाव आवेगा ।

इसकथनसे जैनमादिनयोंको असत्यार्थ मानना गृहीत मिथ्या-  
कथा का कारण है। जैनागममें ऐसी कोई भी महासत्ताको स्थान  
नहीं मिला है जो जड चेतनकी एकत्वसत्ता स्थापित करती है।  
क्योंकि जहां जडचेतनकी एकत्वसत्ता स्थापित की जायगी वहां  
न जडकी ही सत्ता रहसकती है और न चेतन को ही सत्ता  
रह सकती है। ऐसी दशामें दोनोंकी सत्ताका ही अभाव सिद्धहोगा  
इसलिये आप जो परसंप्रहणयके उदाहरण में यह बतलाते हैं कि

“अभिप्रायविशेषसे सादृश्य सामान्यरूपसे महासत्ताको जैन-  
दर्शनमें स्थान मिला हुआ है। इसद्वारा यह बतलाया गया है  
कि यदि कोई कल्पित युक्तियोंका द्वारा जड चेतन सब पदार्थोंमें  
एकत्व स्थापित करना चाहता है तो वह उपचरित महासत्ता का  
स्वीकार करके उसके द्वारा ही ऐसा कर सकता है।”

तो क्या यह जैनागममें मानी हुई संप्रहणयका विषय है या  
परसंप्रहणयका विषय है? यदि जैनागममें मानी हुई संप्रहणयका  
विषय जडचेतनकी एकत्वसत्ता स्थापित करनेका है अथवा उसे  
महासत्ता बोल कर स्वीकार किया गया है तो बतानेकी कृपा करें  
कि ऐसा कहां पर लिखा है? यदि जैनागममें जडचेतनकी अद्वै-  
तसत्ता कहीं पर भी सत्ता स्वीकार नहीं की गई है तो फिर पर  
संप्रहणयका उदाहरण देकर समीचीन स्वरूपसत्ताको स्थापित करने  
वाले संप्रहणयको उपचरित ठहरा कर जिन महासत्तामें स्वरूप-  
सत्ताका लोप हां ऐसी जडचेतनकी एकत्वसत्तामें गांभित करना  
क्या यह न्यायसंगत है? कदापि नहीं। अतः जैनागममें मानी  
हुई संप्रहणयसे स्वरूपसत्ताका ही बोध होता है, लोप नहीं होता  
इसवात को हम ऊपरमें संप्रहणयके लक्षणमें दिखा चुके हैं। सम-  
यसारके मातृद्वारमें भी सत्ता स्वरूपका निर्णय किया गया है  
वह इस प्रकार है—

“लोकालोकमान एक सत्ता है आकाशद्रव्य, धर्मद्रव्य एकसत्ता लोक परिमित है। लोकपरिमाण एकसत्ता है अर्ध-  
 र्मद्रव्य, कालके अणु असंख्यसत्ता अगणित है। पुद्गल शु-  
 द्धपरमाणुकी अनन्त सत्ता, जीवकी अनंतसत्ता न्यारी  
 न्यारी थित है। कोउ सत्ता काहुसो न मिले एकमेक होय  
 मवे असहाय यों अनादि ही की रीत है”

“एही छह द्रव्य इनिहीको हैं जगतजाल, तामें पांच  
 जड एक चेतन सुजान है। काहुकी अनन्तसत्ता काहुसों  
 न मिले कोई, एक एक सत्तामें अनंतगुण गान है। एक  
 एक सत्तामें अनन्त परजाय फिर, एकमें अनेक इहभांति  
 परिमाण है। यह स्यादवाद यह संतनकी मरयाद यह,  
 है सुखगोष यह मोक्षको निधान है”

“साधि दधीमंथनमें रस पंथनमें जहां तहां ग्रंथनमें  
 सत्ता हीको सोर है। ज्ञान मान सत्तामें सुधानिधान सत्तामें  
 सत्ताकी दुरनिसंज्ञा सत्ता मुख भोरहैं। सत्ता स्वरूप मोक्ष  
 सत्ता भूले यह दोष सत्ताके उलंघे धूमधाम चहुँ ओर है।  
 सत्ताकी समाधिमें विराज रहै सो ही साहू, सत्तातें निकसि  
 और गहै सोई चोर है ॥

उपजै विनसे थिर रहै यहू तो वस्तु बखान।

जो मर्यादा वस्तुकी सो सत्ता परमान ॥

● यह वस्तुस्थिति है । प्रमाणनयनित्तेषों के विषयमें यहाँतक आगमानुकूल सप्रमाण “जैनतत्त्वमीमांसाकी समाप्ता की गई इसके आगे आधारधेय और संयोगसम्बन्धके विषयमें थोड़ा प्रकाश डाला जाता है ।

आपका कहना है कि “प्रत्येक द्रव्य स्वतंत्र है । इसमें उसके गुण और पर्याय भी उसी प्रकार स्वतंत्र हैं यह कथन आही जाता है । ( यह कानजाके शब्द हैं ) इसलिये विवक्षित किसी एक द्रव्यका या उसके गुणों और पर्यायोंका अन्य द्रव्य या उसके गुणों और पर्यायोंके साथ किसी प्रकारका भी सम्बन्ध नहीं है, यह परमार्थ सत्य है इसलिये एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ जो संयोगसम्बन्ध या आधारधेयभाव आदि कल्पित किया जाता है उसे अपरमार्थभूत ही जानना चाहिये”

इस विषयका स्पष्टीकरण करते हुये आपने कटोरी घी का दृष्टान्त दिया है वह निम्नप्रकार है ।

“हम पूछते हैं कि उस घीका परमार्थभूत आधार क्या है ? कटोरी या घाँ ? आप कहोगे कि घीके समान कटोरी भी है तो हम पूछते हैं कि कटोरी का ओंघा करने पर वह गिर क्यों जाता है ? जो जिसका वास्तविक आधार होता है उसका वह कभी त्याग नहीं करता । इस सिद्धान्तके अनुसार यदि कटोरी भी घीका वास्तविक आधार है तो उसे कटोरीको कभी भी नहीं छोड़ना चाहिये ।

परन्तु कटोरा के ओंघा करने पर वह कटोरी को छोड़ ही देता है । इससे मालुम पड़ता है कि कटोरी घी का वास्तविक आधार नहीं है । उसका वास्तविक आधार तो घी ही है । क्यों कि वह उसे कभी भी नहीं छोड़ता वह चाहे कटोरी में रहे चाहे वह भूमि पर रहे या उड़कर हवामें बिलीन हो जाय वह रहेगा

सदा ची ही । यहां पर यह दृष्टांत घी रूप पर्याय को द्रव्य मान कर दिया है इसलिये घी रूप पर्यायके बदलने पर वह बदल जाता है यह कथन प्रकृत में लागू नहीं होता । यह एक उदाहरण है इसी प्रकार कल्पित किये गये जितने भी सम्बन्ध है उन सबके विषय में इसी दृष्टिकोण से विचार कर लेना चाहिये । स्पष्ट है कि माने गये सम्बन्धों में एक मात्र तादात्म्य सम्बन्ध परमार्थ भूत है । इसके सिवाय निमित्तादिकी दृष्टिसे अन्य जितने भी सम्बन्ध कल्पित किये गये हैं उन्हें उपचरित अतएव अपरमार्थ भूत ही जानना चाहिये । — पृष्ठ १७ जैन तत्त्व मीमांसा

यह भी आपका कहना एकान्तवाद से दूषित है इसलिये मिथ्या है प्रत्येक पदार्थ स्वतंत्र है और उसका परिणमन भी स्वतंत्र है यह बात जीव और पुद्गल द्रव्य में सर्वथा एकान्त रूपसे लागू नहीं दानी । क्यों कि इन दो द्रव्यों में बन्ध बन्धक भाव अनादि कालसे स्वसिद्ध है । इन दो द्रव्यों में एक वैभाविकी स्वभाव रूप शाक्त है । इस शक्तिके कारण जीव और पुद्गल कर्मोंका अनादि काल से संयोग संबन्ध हो रहा है इस कारण दोनों द्रव्य एक क्षेत्रावगाही होकर अनादि कालसे दोनों द्रव्य परतंत्र हो रहे हैं । जब तक दोनोंका परस्परमें बन्धन है तब तक दोनों ही परतंत्र हैं पराधीन हैं । वह उसको नहीं छोड़ता, वह उसको नहीं छोड़ता । कर्मोंके सम्बन्ध से यह जीव अनादि कालसे निगोद में परतंत्र हुआ पड़ा है और अनन्त काल तक आगे भी इसी प्रकार पड़ा रहेगा । स्वतंत्र हो तो कर्मोंके सम्बन्ध से किसलिये दुखी रहे ? चारों गतियों में किसलिये चक्र लगाता फिरे ? कर्मोंके सम्बन्धसे यह जीव संसार में अनेक प्रकारके दुख भोग गहे हैं यह बात प्रत्यक्ष दृष्टिगाचर हो रही है । इसको सर्वथा काल्पनिक असत्य कैसे कहा जाय ? यदि जीव द्रव्य सर्वथा स्वतंत्र है तो पण्डितजी आपकी आत्मा भी सर्वथा स्वतंत्र होनी

चाहिये फिर आपकी आत्मा इस गन्दी देह में क्यों रुकी हुई है । आपकी आत्मा की स्वतंत्रता कहा गई ? इसलिये मानना पड़ेगा कि जीव और पुद्गल ये दोनों ही द्रव्य अपनी वैभवाविकी शक्ति के कारण परस्पर में एक के आधीन एक हो रहा है । इस पराधीनता को छुड़ाने के लिये ही शास्त्रोंमें अनेक प्रकार के उपाय बताये हैं । अन्यथा स्वतंत्र के लिये स्वतंत्र बनानेका उपाय कहना सब व्यर्थ ठहरेंगे । इसलिये संयोग सम्बन्ध या आधाराधेय भाव सर्वथा कल्पनीय नहीं है, वास्तविक भी है । आचार्यों ने जिस अपेक्षासे जो कथन किया है उस अपेक्षा से वह वास्तविक ही है । उन्हे दूसरी अपेक्षासे मिथ्या सिद्ध करना आगमको भूठा सिद्ध करना है इसका नाम तत्त्व भीमांसा नहीं है । पर पदार्थकी अपेक्षा भी आधाराधेय भाव प्रमाण सिद्ध है । पात्र के आधार घृत है । घृतके आधार फल पुष्पादि हैं । यदि ऐसा न माना जायगा तो आधेयपदार्थकी दुर्दशा ही होगी जैसे कटोरीके बिना घृतकी । वैसी दशा आधार छोड़नेवाले सर्व पदार्थोंकी होगी इसलिये कथंचित् पदार्थ स्वाश्रित भी है कथंचित् पदार्थ पराश्रित भी है तीनों लोक अनादि कालसे तीनों वातवल्लभोंके आधार पर टिका हुआ है और अनन्त काल ऐसे ही टिका रहेगा तथा वातवल्लभ लोकाकाश के आश्रित ठहरा हुआ है । इसी प्रकार तीनों लोकोंमें रहने वाले धर्म द्रव्य अवधर्म द्रव्य काल द्रव्य सर्व द्रव्य लोकाकाश के आश्रित हैं ।

लोकाकाशोऽवगाहः

टीका—उक्तानां धर्मादीनां द्रव्याणां लोकाकाशोऽवगाहो, न बहिरित्यर्थः । यदि धर्मादीनां लोकाकाशमाधारः,

आकाशस्य क आधारः इति । आकाशस्य नास्त्यन्य  
 आधारः स्वप्रतिष्ठमाकाशम् । यद्याकाशं स्वप्रतिष्ठं धर्मा-  
 दीन्यपि स्वप्रतिष्ठान्येव । अथ धर्मादीनामन्य आधारः  
 कल्प्यते, आकाशस्याप्यन्य आधारः कल्प्यः । तथा सत्य-  
 नवस्था प्रसंग इति चेन्नैष दोषः, धर्मादीनि लोकाकाशाश्च  
 बहिः सन्तीति एतावदत्राधाराधेयकल्पनासाध्यं फलं ।  
 ननु च लोके पूर्वोत्तरकालभाविनामाधाराधेयभावो दृष्टो  
 यथा कुण्डे वदरादीनां । न तथा आकाशम् पूर्वम् ।  
 धर्मान्युत्तरकालभावीनि अतो व्यवहारनयापेक्षयाऽपि  
 आधाराधेयकल्पनानुपपत्तिरिति ।

इस कथनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि एक आकाश द्रव्य ही  
 स्वप्रतिष्ठित है और सब द्रव्यों में पराश्रित आधाराधेय भाव  
 घटित होता है । वह सर्वथा असत्य काल्पनिक नहीं है । इसको  
 सर्वथा काल्पनिक असत्य मानना ही असत्य है ।

संसारी जीव पाँचों शरीरों में से दोय, तीन, चार शरीरों के  
 आश्रय रहते हैं जैसा कि तत्त्वार्थ सूत्रमें कहा है—

तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्भ्यः ॥४३॥

टीका—तच्छब्दः प्रकृततैजसकर्मणप्रतिनिदेशार्थः ते  
 तैजसकर्मणे आदिर्येषां तानि तदादीनि भाज्यानि विक-  
 ल्यानि । आकुतः ? आचतुर्भ्यः युगपदेकस्यात्मनः कस्य-



चित् द्वे तैजसकर्मणो । अरम्य त्रीणि औदारिकतैजसकर्मणानि । वैक्रियिकतैजसकर्मणानि वा अन्यस्य चत्वारि औदारिक आदारकतैजसकर्मणानीति विभागः क्रियते ।

सिद्ध भगवान् शरीर रहित अनादि कालसे अपने अनन्तबलके प्रभावसे अपने हा आधारपर एक ही स्थान पर अवस्थित हैं और इसी प्रकार आगे भी अनन्त काल तक ऐसे ही रहेंगे तो भी वे अधर्म द्रव्यके आश्रय निष्ठे हुये हैं और सिद्धक्षेत्रके आकाशका आधार लिये हुए हैं । इस बातको कोई भी अस्वीकार नहीं कर सकता ।

समाराजीवोंके साथ कर्मों, अनादिसे सम्बन्ध है यह बात असिद्ध नहीं है प्रमाणसिद्ध है क्या इसको कल्पनीय कहा जा सकता है ? नहीं कहा जा सकता

“अनादिसम्बन्धे च ”

टीका—चशब्दो विकल्पार्थः अनादिसम्बन्धे सादिसम्बन्धे चेति । कार्यकारणभावसंतत्या अनादिसम्बन्धे विशेषापेक्षया सादिसम्बन्धेऽपि च बीजवृत्तवत् । यथौदारिकवैक्रियिकादारकाणि जीवस्य कादाचित्कानि, न तथा तैजसकर्मणो, नित्यसम्बन्धिनी हि ते आ संसारक्षयात् ”

अर्थात् कर्मोंका सम्बन्ध जीवके साथ अनादिकालका भी है और सादि भी है बीजवृत्तवत् । तैजसकर्मणशरीरका जीवकेसाथ अनादि सम्बन्ध है जब तक इस जीवकी संसार अवस्था रहेगी तबतक इसका सम्बन्ध भी रहेगा । तथा इसके निमित्तसे नवीन कर्मोंके सम्बन्धका कारण कायभावा भी बनाहुआ है । इसको भी

कोई स्वीकार नहीं कर सकता है। इस कार्य कारण भावसे ही इस जीवकी बन्धरूप संतति आविर्द्ध्यन्त रूपसे आजतक चली आई है तथा आगे भी जब तक बन्धका विच्छेद न होगा तबतक नवीन नवीन बन्धकी संतति चलती ही जायगी। अर्थात् द्रव्यकर्म के उदयमें रागद्वेषरूप जीवके भाव कर्म और इस राग द्वेष रूपभाव कर्मके निमित्तसे नवान द्रव्यकर्मोंका आकर्षण होता ही रहेगा। “द्वित आश्रव सो काहये जहि पुद्गल जीवप्रदेश गहासे। भावित आश्रव सो कहिये जहि राग विरोध विमोह विकान्त। सम्यक-पद्धति सो कहिये जहि द्वित भावित आश्रव नासे। ज्ञानकला-प्रगटे जहि स्थानक अंतर बाहिर और न भासे ॥”

समयसार आश्रव द्वारमें ऐसा कहा है।

जो लों अष्टकर्मको विनाश नाहि सर्वथा नोलों अंतर आत्मा में धारा दोय वरनी। एकज्ञानधारा एक शुभाशुभकर्मधारा दोहूँका प्रकृती न्यारी न्यारी वरनी। इतना विशेष जु कर्मधारा बन्धरूप पराधीन शक्ती विविध बन्ध करनी। ज्ञानधारा मोक्षरूप मोक्षकी करनहार दोषकी हरनहार भौसमुद्धतरनी ॥ पुण्यपाप एकत्वद्वार

सारांश यह है कि द्रव्यकर्मके उदयमें रागद्वेष रूप जीवके परिणाम होते हैं और रागद्वेष परिणामोंके निमित्तसे पुद्गल कर्म रूप बनकर आत्माके प्रदेशोंके चारो तरफ चिपट जाता है। जब तक अष्ट कर्मोंका सर्वथा नाश नहीं होता तब तक आत्मामें ज्ञान-धारा और कर्मधारा बनी रहती है। इस कारण अर्हन्त भगवान भी अधातिया कर्मोंके निमित्तसे पूर्णतया स्वतंत्र नहीं हैं उन्हें भी विहार करना पड़ता है उपदेश देना पड़ता है कर्मोंकी स्थितिसमान करनेके लिये समुद्घात भी करना पड़ता है इसलिये यह बात स्वीकार करनी पड़ती है कि सर्व पदार्थ स्वतंत्र होने पर भी कथंचित् परतंत्र भी है। अतः ऐसा न मानने वालोंके मत में संसार

और मोक्ष अवस्था ही नहीं बन सकती है । इसलिये आचार्य कहते हैं कि—

जो एकान्त नय पक्ष गहि छके कहावे दक्ष ।

तो एकान्तवादी पुरुष मृषावन्त परतक्ष

आप जीवका संसार और मुक्तअवस्थाको वास्तविक स्वीकार करते हुये भी कर्म के साथ आत्मा के सम्बन्ध को वास्तविक नहीं मानते, तो क्या बिना कर्मों+ सम्बन्धके ही जावका संसार अवस्था है ? यदि है तो कर्म रहित सिद्धों की अवस्थानें संसार अवस्थामें अंतर क्यों ! अतः कर्मों के सम्बन्ध से जीवकी संसार अवस्था है और कर्मोंके अभाव में जावका मुक्त अवस्था है ऐसा नवही आचार्यों ने स्वीकार किया है । मुक्त होना, मोक्ष होना इस शब्द से ही सिद्ध होता है कि पहिले जीव बन्धा हुआ था अब उम में छुटकारा पाकर मुक्त होगया अतः संसार पूर्वक ही मोक्ष है यदि संसार नहीं है तो मोक्ष भी नहीं है । और वह वास्तविक है । इस बातको असिद्ध करने के लिये आप जो यह कहते हैं कि—

“ जीवका संसार उसकी पर्याय में ही है । और मुक्त भी उसका पर्यायमें ही है । यह वास्तविक है कर्म और आत्माका संश्लेष सम्बन्ध यह शब्द ही जीव और कर्मके प्रयत्न होने का स्थापन करता है । इसीलिये यथार्थ अर्थका स्थापन करते हुये शास्त्रकारों ने यह वचन कहा है कि—जिस समय आत्मा शुभ भावरूपसे परिणमित होता है उस समय वह स्वयं शुभ है । जिस समय अशुभ भाव रूपसे परिणत होता है उस समय वह स्वयं अशुभ है । और जिस समय शुद्धभाव रूपसे परिणत होता है उस समय वह स्वयं शुद्ध है । यह क न एक ही द्रव्य के आश्रयसे किया गया है दो द्रव्योंके आश्रय से नहीं इसलिये परमार्थ भूत है । और कर्मोंके कारण जीव शुभ या अशुभ होता है और कर्मों के अभाव होने से

शुद्ध होता है यह कथन उपचरित होनेसे, अपरमार्थ भूत है। क्यों कि जब ये दोनों द्रव्य स्वतंत्र हैं। और एक द्रव्यके गुण धर्म का दूसरे द्रव्य में संक्रमण होता नहीं तब एक द्रव्य में दूसरे द्रव्य का कारण रूप गुण और दूसरे द्रव्य में उसका कर्म रूप गुण कैसे रह सकता है अर्थात् नहीं रह सकता है यह कथन थोड़ा सूक्ष्म तो है परन्तु वस्तुस्थिति यही है” पृष्ठ १८-१९ जैन तत्त्व मीमांसा

जीवकी संसार अवस्था तथा मुक्त अवस्था यह जीव की ही पर्याय है। तथा जीव शुभरूप अशुभरूप परिणमन भी स्वयं ही कर्ता है तथा शुद्ध रूप परिणमन भी स्वयं ही कर्ता है यह बात ठीक है। परन्तु पंडितजी यह तो बताने की कृपा करें कि शुभ रूप अवस्था और अशुभ रूप अवस्था जीवकी पर संयोग बिना ही होती है या पर संयोगके निमित्तसे होती है ! यदि पर संयोगके निमित्तसे होता है तो आपका यह कहना स्वयं मिथ्या है कि “ कर्मोंके कारण जीव शुभाशुभ होता है और कर्मों के अभाव में शुद्ध होता है यह कथन उपचरित है अर्थात् झूठा है अपरमार्थ भूत है, यदि कर्मोंके निमित्तसे जीवकी शुभाशुभ रूप अवस्था नहीं होती तो सिद्ध भगवानकी शुभाशुभ रूप अवस्था क्यों नहीं होती ? बिना पर निमित्तके जीव स्वयं शुभाशुभ परिणमन करता तो सिद्धोंका आत्माका भी स्वयं शुभ या अशुभ रूप परिणमन करना चाहिये। किन्तु उनके कर्मोंका सम्बन्ध छूट गया इसलिये उनका परिणमन सदा शुद्ध होता है पदार्थोंमें जो अशुद्धता आती है वह पर संयोग से ही आती है पर संयोगके बिना पदार्थों में अशुद्धता नहीं आती यह जैनागमका अटल सिद्धान्त है इसको कोई मंटा नहीं सकता है,

आपका जो यह भ्रमोत्पादक कथन है कि—

“जब ये दोनों द्रव्य स्वतंत्र हैं। और एक द्रव्यके गुण धर्मका

दूसरे द्रव्यमें संक्रमण होता नहीं तब एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यका कारणरूप गुण और दूसरे द्रव्यमें उसका कर्मरूप गुण कैसे रह सकता है ? अर्थात् नहीं रह सकता है ।”

ठीक है किन्तु पंडितजी यह तो बतानेकी कृपा करें कि क्या निमित्तकारण माननेसे एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यके गुणोंका संक्रमण मानना ही पड़ता है ?

और कर्मोंके निमित्तसे जीवकी शुभाशुभरूप अवस्था होती है ऐसा माननेसे जीव द्रव्यकी क्या स्वतंत्रता नष्ट हो जाती है । इसलिये आप कर्मोंके निमित्तसे जीवके शुभाशुभ भाव नहीं होते और कर्मोंके अभावमें जीवके शुद्धभाव नहीं होते ऐसा मानते हैं यदि ऐसाही है तो जीव और पुद्गलका अनादि कालसे संयोग सम्बन्ध चला आ रहा है तो भी आजतक किसीका गुणधर्म दूसरे में संक्रमणरूप क्यों नहीं हुआ । और उनकी स्वतंत्रता आजतक नष्ट क्यों नहीं हुई । जीव सदा चैतन्य स्वरूप ही क्यों रहा और पुद्गल सदा पुद्गल रूप ही क्या रहा । आपके कथनानुसार एकका गुणधर्म दूसरेमें आजाना चाहिये था इसलिये मानना पड़ेगा कि जीव और पुद्गल अपनी वैभाविकी शक्तिके द्वारा निमित्तानुसार वैभाविक रूप परिणामन तो करते हैं किन्तु निमित्तका गुणधर्म उपादानमें और उपादानका गुणधर्म निमित्तमें नहीं जाता यह अनादिकालकी मर्यादा है । जैसा कि सर्वविशुद्धि द्वार में कहा है

“जीव अर पुद्गल कम रहै एकसेत यद्यपि तथापि सखा न्यारी न्यारी कही है । लक्षण स्वरूप गुण परजै प्रकृति भेद दूहमें अनादि की कल दुनधा है रहौ है ॥

एक परिणामके न कर्ता दरव दोय दोय न परिणाम एक दरव भरत है । एक करतूनि दोय द्रव्य कवहं न करे,

दोय करस्तूति एक द्रव्य न करत है । जीव पुद्गल एक खेत अवगाहि दोऊ अपने अपने रूप दोऊ न टरत है । जड परिणामनिको करता है पुद्गल, चिदानन्द चेतनस्वभाव आचरत है ॥

—कर्ताकर्मक्रियाद्वार ।

अतः कर्मोंके निमित्तसे आत्माके रागद्वेष परिणाम होते हैं और जवके रागद्वेष परिणामोंके निमित्तसे पुद्गल कर्मरूप होकर आत्मप्रदेशोंमें एक क्षेत्रावगाही हाते हैं ऐसा माननेमें एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यका कारणरूप गुण और दूसरे द्रव्यमें उसका कर्मरूप गुण मानना पड़ता है यह बात सर्वथा अभिद्ध है । क्योंकि जीव और पुद्गल यह दोऊ द्रव्य अपनी वैभाविकीशक्तिके द्वारा वाह्य निमित्तानुसार विभावरूप परिणमन करते रहते हैं यह उस शक्तिका ऐसा ही परिणमन स्वभाव है । इस परि मन स्वभावको कोई मिटा नहीं सकता । अतः इस परिणमनमें एक द्रव्यके गुणधर्म दूसरे द्रव्यमें संक्रमण होनेकी आशंका उत्पन्न कर ओले जीवोंको वस्तुस्वरूपसे विमुख करना है ।

यह बात प्रत्यक्षमें देखनेमें आती है कि अग्निके संयोगसे जल गर्म होजाता है किन्तु अग्निका कोई भी अंश जलरूप नहीं होता और न जलका भी कोई अंश अग्निरूप ही होता है किन्तु जल अपनी वैभाविकी शक्तिसे अग्निका निमित्त पाकर गर्म होजाता है और अग्निका संयोग मिट जाने पर फिर वह जल अपने स्वभावरूप शीत होजाता है ऐसे ही सर्व पदार्थोंमें घटित करलेना चाहिये ।

“जैसे एक जल नानारूप दरवानुयोग भयो बहुभांति पहिचानों न भरत है । फिर काल पाय दरवानुयोग दूर

होत अपने सहज नीचे मारग ढरत है । तैसे यह चेतन पदार्थ विभावतासों गतिजोनिमेष भवमामरि भरत है । सम्यक्स्वभाव पाय अनुभौके पथ धाइ बन्धकी जुगति मानि मुक्ति करत है । —कर्ताकर्मक्रियाअधिकार

इस कथनसे यह भी सिद्ध होजाता है कि बिना निमित्तके जीव स्वमेव शुभरूप या अशुभरूप परिणमन नहीं करता है अतः कर्मों के उदयानुसार ही यह जीव शुभाशुभरूप अपनी वैभाविकी शक्तिके द्वारा ही होता है । और कर्मों के अभावमें शुद्ध होता है । यही परमार्थभूत सत्य तत्त्वविवेचन है इसमें हेरफेर करनेकी गुंजायत नही है । क्योंकि जीव और पुद्गल में एक वैभाविकी नामकी शक्ति है उसका विभावरूप परिणमन ही पर निमित्तसे होता है, जहां पर निमित्त दूर हुआ कि उस शक्तिका विभावरूप परिणमन नहीं होकर स्वभावरूप परिणमन होने लगता है । इसी-लिये सिद्धोंमें कर्मनिमित्त हटजाने से उनका सदा स्वभावरूप शुद्ध ही परिणमन होता है । और संसारी जीवोंके कर्म निमित्त बनाहुआ है इस कारण उनका विभावरूप शुभाशुभ परिणमन होता रहता है अतः वैभाविकी शक्तिका विभावरूप और स्वभावरूप दोय रूप परिणमन होता है ऐसा जिनगममें कहा है उस शक्तिका विभाव स्वभाव परिणमन वद्ध अवद्ध अवस्थामें ही होता है अर्थात् वद्ध अवस्थामें विभावरूप और अवद्ध अवस्था में स्वभावरूप परिणमन होता है । यदि ऐसा न माना जायगा तो संसार और मुक्त जीवोंकी व्यवस्था ही नहीं बनेगी ।

फिर संसार और मुक्त अवस्था वास्तविक कैसी ? जैसाकि आप मानरहे हैं ।

जीवकी संसार और मुक्त अवस्था है वह वास्तविक है इसमें संदेह नही जब जीवकी संसार और मुक्त अवस्था वास्तविक है ।

तब बन्ध और मोक्ष अवस्था भी वास्तविक है इसमें संदेह कैसे क्योंकि जीवकी संसार अवस्था बिना बन्धके नहीं और जीवकी मुक्त अवस्था बन्धके अभाव बिना नहीं यह बात सुनिश्चित है। इसको आप कानजीके मताधारसे निम्न प्रकारके वाक्योंसे मिथ्या सिद्ध करना चाहते हैं जो हो नहीं सकता क्योंकि यह आगमप्रमाण से प्रमाणित है। आप चाहें जितनी सफाई के साथ वाक्यपटुताओंसे अर्थका अन्तर्ध्वंस कर भोले जीवोंको भुलावेमें पटकें वस्तु-स्वरूप तो जैसा आगममें प्रतिपादन किया है वैसा ही रहेगा। जो जीवकी संसार और मुक्त अवस्था है उसको तो आप अस्वीकार कर नहीं सकते क्योंकि जीवकी संसार अवस्था तो प्रगट दृष्टि-गोचर है और संसार का अभाव भी मुक्त अवस्था है उसको भी मानना पड़ेगा इसलिये इसको तो आपने भी वास्तविक स्वीकार की परन्तु यह वास्तविक किस कारणसे है इसको कर्म निरपेक्ष सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है। अर्थात्—

“इस आधारसे कर्म और आत्माके संश्लेष सम्बन्धको वास्तविक मानना उचित नहीं है। जीवका संसार उसकी पर्यायमें ही है।” ठीक है जीवकी संसार अवस्था और मुक्त अवस्था उसीकी पर्याय में ही है दूसरेकी पर्याय में नहीं इस बातको कोई भी विद्वान अस्वीकार नहीं कर सकता किन्तु उस पर्यायका कारण क्या है? कर्मके निमित्तसे तो आप मानते नहीं फिर किस कारणसे संसार अवस्था और मुक्त अवस्था है। यदि स्वतः है तो मुक्त जीव फिर संसारी क्यों नहीं बनता क्या उनमें परिणामन शक्तिका अभाव हो चुका है! यदि नहीं तो स्वाधीन परिणामनका यह कार्य नहीं है ऐसा मानना पड़ेगा। क्योंकि स्वाधीन परिणामन शुद्धद्रव्यका ही होता है। उसमें भी यथासम्भव धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य आकाशद्रव्य और कालद्रव्य उदासीनरूप से निमित्तकारण होते ही हैं।



अर्थात् जिन पर्यायोंको परनिरपेक्ष या स्वाधीन स्वाभित पर्याय कहा जाता है उनमें भी वास्तवमें बाहरी निमित्तोंका उपासीनरूपसे कारण बना हुआ है। उनमें किसी प्रेरक निमित्त कारणकी अपेक्षा नहीं रहती इसकारण उनको परनिरपेक्ष पर्याय कहा जाता है। किन्तु अशुद्धबन्ध में यह बात घटित नहीं होती अर्थात् संसारी जीवोंका परिणमन परनिरपेक्ष नहीं होता इस लिये परसापेक्ष जो परिणमन होता है वह शुद्धरूप परिणमन नहीं होता वह परिणमन विभावरूपसे ही होता है। इस कारण संसारी जीवोंकी संसार पर्याय कर्म सापेक्ष है इसलिये वह पर्याय शुद्धरूप मुक्तपर्याय नहीं कही जाती और मुक्तजीवोंकी मुक्तपर्याय कर्मनिरपेक्ष होने से उनकी फिर कभी भी संसार पर्याय नहीं होती। संसारी जीव कर्मोंसे बन्धा हुआ है इसीलिये अपने असली स्वभावसे रहित अशुद्ध अवस्थाको धारण किये हुये हैं। और मोहनीय कर्मके निमित्तसे मूर्च्छित भी हो रहा है।

वदो तथा स संसारी स्यादलब्धस्वरूपवान् ।

मूर्च्छितो ऽ नादितोष्टाभिर्ज्ञानाद्यावृत्तिकर्मभिः ॥

पञ्चाध्यायी ३४ दूसरा अध्याय

अर्थात् जीव और कर्मोंका सम्बन्ध अनादिकालसे चला आ रहा है।

यथानादिः स जीवात्मा यथानादिश्च पुद्गलः

द्वयोर्वन्धोप्यनादिः स्यात्, सम्बन्धो जीवकर्मयोः ३५

अर्थात् यह जीव भी अनादि है और पुद्गल भी अनादि है इसलिये इन दोनोंका सम्बन्धरूप बन्ध भी अनादि है। इसवातको स्पष्ट करते हुये आचार्य दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं।

“द्वयोरनादिसम्बन्धः कनकोपलसज्जिभः

अन्यथा दोष एव स्यादितरेतरसंश्रयः ३६ ।

अर्थात् जीव और कर्मका सम्बन्ध अनादि बालसे चला आ रहा है । यह सम्बन्ध उसी प्रकारका है जिस प्रकार कनक पाषाणका सम्बन्ध अनादिकालीन है । यदि जीव और पुद्गल कर्मों का सम्बन्ध अनादिसे न माना जायगा तो अन्योन्याश्रय दोष आता है । अन्योन्याश्रय दोषका स्पष्टीकरण ।

“तद्यथा यदि निष्कर्मा जीवः प्रागेव तादृशः

बन्धाभावेथ शुद्धेपि बन्धश्चेन्निवृत्तिः कथम् ” ३७

अर्थात् यदि जीव पहिले कर्मरहित शुद्ध माना जायगा तो बन्ध नहीं हो सकता । और यदि शुद्ध होनेपर भी उसके बन्ध मानलिया जायगा तो फिर भोक्तृ किस प्रकार हो सकता है ? क्योंकि आत्मका जो कर्मबन्ध होना है वह आत्माकी अशुद्ध अवस्थामें होता है । इसलिये बन्ध होने में अशुद्धताकी आवश्यकता है । अतः पूर्वबन्धके बिना शुद्ध आत्मामें अशुद्धता नहीं हो सकती । बिना बन्धके शुद्ध आत्मामें भी अशुद्धता आने लगे तो आत्मा मुक्त होचुकी है वे भी फिर अशुद्ध होजायगी और अशुद्धहोनेपर बन्ध भी करनी रहेंगी इस हालतमें संसारी और मुक्तजायोंमें किसी प्रकारका अंतर नहीं रहेगा । इसलिये बन्ध रूप कार्यके लिये अशुद्धता रूप कारण की आवश्यकता है । और अशुद्धतारूप कार्यके लिये पूर्वबन्धरूपकारणकी आवश्यकता है । इसलिये अशुद्धतामें बन्धकी और बन्धमें अशुद्धताकी अपेक्षा पडनेसे पूर्वकर्मके बन्धे बिना अशुद्धता आ नहीं सकती अतः जीव कर्मका सम्बन्ध अनादि माननेसे अन्योन्याश्रयदोष नहीं आता । दूसरा बात यहभी है कि सादि सम्बन्ध माननेसे पहले तो शुद्धआत्मामें बन्ध हा नहीं सकता क्योंकि बिनाकारणके कार्य होता ही नहीं ।

भवति दोषा न गण्येऽन्यदीये संतिष्ठमानस्य ससत्त्वबीजं ;

गणाधिनाथस्य ममत्वहानेर्विना निमित्तेन कुतो निवृत्तिः

५८८ मृत्ताराधना

थोड़ी देरके लिये यह भी मानलिया जाय कि विना रागद्वेष रूपकारणके शुद्ध आत्मा भी बन्ध करता है तो फिर विना कारण होनेवाला बन्ध किम तरह छूट सकता है ? नहीं छूट सकता ।

क्योंकि विना कारणसे होनेवाले बन्धको दूर करनेका कोई नियमित कारण नहीं है इस अवस्थामें मोक्ष होनेका भी कोई निश्चयरूप कारण नहीं है । इसलिये राग द्वेष रूप कारणोंसे बन्ध होता है ऐसा माननेसे उन कारणोंके हटनेपर बन्ध रूप कार्य भी हट जाता है और आत्मा शुद्ध बन जाती है, फिर उसके बन्ध नहीं होता । क्योंकि पूर्वबन्धके निमित्त विना रागद्वेषको उत्पत्ति नहीं होती और रागद्वेषके निमित्त विना नवीन कर्मबन्ध नहीं होता । जिम प्रकार आत्माको सदा शुद्ध माननेमें दोष दिखाया जा चुका है उमी प्रकार पुद्गलको भी सदा शुद्ध माननेमें अनेक दोष आते हैं इस विषयको स्पष्ट करतेहुये आचार्य कहते हैं ।

“अथ चेत्पुद्गलः शुद्धः सर्वथा प्रागनादितः

हेतार्विना यथा ज्ञानं तथा क्रोधादिरात्मनः ३८ पं:

अर्थात् कोई यह कहे कि पुद्गल अनादिसे सदा शुद्धही है । ऐसा कहनेवालोंके मतमें आत्माके साथ कर्मका सम्बन्ध भी नहीं बनेगा । फिरतो विना कारण जिस प्रकार आत्माका ज्ञानगुण स्वाभाविक है, उमी प्रकार क्रोधादिक भी आत्माके स्वाभाविक गुणही ठहरेंगे । वह आत्मासे अलग हो नहीं सकते क्योंकि स्वभावका अभाव नहीं होता, इसलिये पुद्गलकी अशुद्धकर्मरूपपर्यायके निमित्तसेही आत्मामें क्रोधादिक होते हैं ऐसा माननेसे तो क्रोधादिक आत्माके स्वभाव नहीं ठहरते, नैमित्तिक विभावभाव ठहरेंगे

किन्तु पुद्गलको शुद्ध माननेसे आत्मामें विकार उत्पन्न करनेवाला फिर कोई पदार्थ नहीं ठहरता । इस ढालतमें क्रोधादिकका हेतु आत्मा ही पड़ेगा और क्रोधादिभाव आत्माहीका स्वाभाविक गुण ममत्ताजावेगा परन्तु यह बात आगमविरुद्ध है । इसीवातका और भी स्पष्टो करण आचार्य करते हैं ।

“एवं बन्धस्य नित्यत्वं हेतोःसद्भावतोऽथवा ।

द्रव्याभावो गुणाभावे क्रोधादीनामदर्शनात् ” ३६

अर्था—यदि पुद्गलको अनादिसे शुद्ध मानाजाय तो उस शुद्ध अवस्थामें भी उसका आत्मासे सम्बन्ध मानाजाय तो वह बन्ध सदा रहेगा क्योंकि शुद्धपुद्गलवरूप हेतुके सद्भावको कोन हटासकता है, पुद्गलकी स्वाभाविकता है वह सदाभी रहसकती है और हेतुकी सत्तामें कार्यभी रहेगाही यदि बन्धही नहीं मानाजायगा तो ज्ञानकी तरह क्रोधादिक भी आत्माके गुण ठहरेंगे अतः फिर वही दोष जो कि पहले श्लोकमें कह चुके हैं आता है । तथा क्रोधादिकको आत्माका गुण स्वीकार करनेमें दूसरा दोष यह भी अमता है कि जिन जिन आत्माओंमें क्रोधादिकका अभाव हो चुका हैं उन उन आत्माओं का भी अभाव होजावेगा क्योंकि जब क्रोधादिकको गुण माना जायगा तब गुण के अभावमें गुणीका अभाव होना स्वतः सिद्ध है । तथा यह बात देखनेमें भी आती है कि किन्ही किन्ही शान्त आत्माओंमें क्रोधादिक बहुत थोड़ा पाया जाता है । योगीश्वरों में बहुत मंद पाया जाता है और बारहवें गुणस्थानमें तो उसका सर्वथा अभावही होजाता है । इसलिये अशुद्ध पुद्गलका अशुद्ध आत्माके साथ बन्ध मानना न्यायसंगत है । सारांश—

“तत्सिद्धः सिद्धसम्बन्धो जीवकर्मोभयोर्मिथः

सादिमिद्धेरसिद्धत्वात् असत्संदृष्टितश्च तत् ४०

अर्थात् जीव और कर्मका सम्बन्ध प्रसिद्ध है वह अनादिकाल से बन्धरूप है “अनादिमम्बधे च” तत्त्वार्थसूत्रे। यह बात प्रमाण सिद्ध है। अतः जीव कर्म का सम्बन्ध सादि-किसी समय विशेष में हुआ अथवा जीव और पुद्गल यह दोनूँ द्रव्य स्वतंत्र होनेसे इनका परस्पर में बन्धान नहीं होता है यह बात असत् सिद्ध हो चुकी क्योंकि ऐसा मानने में इतरेतर अन्योन्याश्रय आदि अनेक दोष उत्पन्न होते हैं। और ऐसा मानने में कोई ठीक दृष्टांत भी नहीं मिलता है। अतः कनक पाषाणका तिल तेल-दिकके दृष्टांतों से जीव कर्मका अनादि सम्बन्ध ही सिद्ध होता है। यहांपर कोई यह तर्क करे कि दो पदार्थोंका सम्बन्ध हमेशासे ही कैसा? वह तो किसी खास समय में जब दो पदार्थ मिले तभी हो सकता है इसका समाधान यह है कि सम्बन्ध दो प्रकार का होता है। किन्हीं पदार्थोंका तो सादिसम्बन्ध होता है जैसाकि मकान बनानेमें ईंट चूना पत्थरादिका होता है और किन्हीं पदार्थोंका अनादि सम्बन्ध होता है जैसा कि कनकपाषाण अथवा जमीन में मिलीहुई अनेक पदार्थोंका अथवा बीजवृक्षका तिलतेल का अथवा जगद्व्यापी महास्कन्धका इत्यादि अनेक पदार्थोंका सम्बन्ध अनादिसे है इसी प्रकार जीव और कर्मका सम्बन्ध भी अनादिका है। और यही अनादि सम्बन्ध जीवकी अशुद्धताका कारण है।

जीवस्य शुद्धरागादिभावानां कर्म कारणं ।

कर्मणस्तस्य रागादिभावाः प्रत्युपकारिवत् ४१

अर्थात् जीवके अशुद्ध रागादिक भावोंका कारण कर्म है। उस कर्म के कारण जीवके रागादिकभाव हैं। यह परस्परका कार्य-

कारणपन ऐसा ही है जैसेकि कोई पुरुष किसी पुरुषका उपकार करदे तो वह उपकृत पुरुषभी उसका बदला चुकानेके लिये उपकार करनेवालेका प्रत्युपकार करता है। तैसे ही रागद्वेष परिणामोंके निमित्तसे संसार में भरीहुई कार्माणवर्गणाओंको अथवा विसृज्योपचर्योंको यह आत्मा खींच कर अपना सम्बन्धी बना लेता है जिस प्रकार अग्निसे तपाहुआ लोहेका गोला अपने आसपास भरेहुये जलको खींचकर अपनेमें प्रविष्ट करलेता है। अतः जिन पुद्गलवर्गणाओंको यह अशुद्ध जीवात्मा खींचता है वही वर्गणाये आत्माके साथ एक क्षेत्रावगाह रूप एकमेकसे बन्ध जाती है और बन्धसमयसे उन्ही वर्गणाओंकी कर्मरूपपर्याय हो जाती है। फिर वह कालान्तर में उन्ही बन्धे हुये कर्मोंके निमित्त से चारित्र के विभावभाव रागद्वेष बनते हैं। फिर उन रागद्वेषभावों से नवीन कर्म बन्धते हैं और उन कर्मोंके निमित्तसे फिर आत्मामें रागद्वेष उत्पन्न होते हैं। इसप्रकार पहले कर्मोंसे रागद्वेष और रागद्वेष से नवीन कर्म बन्धते रहते हैं। यही परस्पर में कारण कार्यभाव अनादि से चला आता है।

“ पूर्वकर्मोदयाद्भावो भावात्प्रत्यग्रसंचयः

तस्य पाकात्पुनर्भावो भावाद्बन्धः पुनस्ततः ४२”

अर्थात् पहले कर्म के उदय से रागद्वेष भाव होते हैं, उन्ही-रागद्वेषभावों से नवीन कर्मोंका संचय होता है। उन आये हुये कर्मोंके पाक उदय से फिर रागद्वेष भाव उत्पन्न होते हैं। उनभावोंसे फिर नवीन कर्मोंका बन्ध होता है। इसी प्रकार प्रवाहकी अपेक्षासे जीवका कर्मोंके साथ सम्बन्ध अनादिकाल से चला आ रहा है। इसी सम्बन्धका नाम संसार है। यह संसार विना सम्यक्त्वादि भावोंके नहीं छूट सकता। अर्थात् कर्मके निमित्त

से चारों गतियों में यह जीव उत्पन्न होता रहता है, इसीका नाम संसार है। इस संसार परिभ्रमणका कारण कर्म है। जैसा कर्मका उदय होता है उसी के अनुसार गति आयु शरीर आदि अवस्था प्राप्त हो जाती है।

“जब जाको जैसो उदै तव सो है तिहिधान ।

शक्ति मरोर जीवकी उदय महाबलवान,

जसे गजराज परयो कर्दमके कुण्ड बीच

उद्दिम अरूढे पै न झूटे दुख दंद सो

जैसे लोह कंटककी कोरसों उरम्यो मीन

एंचत असाता लहै सात लहै संदसों ।

जैसे महाताप सिखाहिसो गरास्यो नर

तके निजकाज उठ सके न सुखंदसो ।

तैसे ज्ञानवंत सब जानै न वसाय कछु

बन्ध्यों फिर पूर्व कर्मफल कंदसों

समयसारबन्धद्वार

इसलिये कर्मबन्ध का कारण आत्माका रागद्वेष परिणाम है और रागद्वेष होनेका कारण पूर्व कृत कर्म का उदय है। उस उदयानुसार यह जीव गति योनि को प्राप्त होता है।

जीवपरिणामहेतुं कम्मसं पुग्गला परिणमंति ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवो विपरिणमदि । ८६।

—समयसारकर्तृ कर्माधिकार

“जीवपरिणामहेतुं कर्मत्वं पुद्गलाः परिणमन्ति ।

पुद्गलकर्मनिमित्तं तथैव जीवोपि परिणमति ॥

अर्थात् जीवका जो रागद्वेषरूप परिणाम है वह पुद्गलको कर्मरूप परिणमन करानेमें हेतु है । तथा पुद्गलकर्मके निमित्तसे जीवके रागद्वेषरूप परिणाम होते हैं, ऐसा दोऊके परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है, इस परिणमनमें एक द्रव्यका गुणधर्म दूसरे द्रव्यमें नहीं जाता यह तो द्रव्यका परिणमन स्वभाव है इसमें एक द्रव्यके गुणधर्म दूसरे धर्ममें संक्रमण होनेकी बात कहना वस्तु-स्वरूपका विपर्यास करना है । आचार्य कहते हैं कि इस परिणमनमें न तो जीवका ही गुण पुद्गलमें जाता है और न पुद्गलका जीवमें ही आता है । किन्तु परस्परके निमित्तसे दोऊका विभाव रूप परिणमन हाता है ।

“एवमुक्त्वदि कम्मगुणं जीवो कम्मं तदेव जीवगुणो ।

अण्णोण्णमिच्छेण दु परिणामं जाण दोहूणं पि ॥ ८७

“नापि करोति कर्म गुणान् जीवः कर्म तथैव जीवगुणान् ।

अन्योन्यनिमित्तेन तु परिणामं जानीहि द्वयोरपि ॥

अर्थात् जीव तो कर्मके गुणको नहीं करे हैं और कर्म है सो जीवके गुणको नहीं करे हैं । अतः इन दोऊनिके परस्पर निमित्त कारणसे ऐसा परिणाम होय है जैसा कि ऊपरकी गाथामें कहा गया है । आचार्य कहते हैं कि पुद्गल कर्मके निमित्तसे आत्मा अपना रागद्वेषरूप परिणाम करता है । तथा पुद्गलकर्मके निमित्तसे सुखदुःखरूप भाव परिणामोंका वेदन भी स्वयं करता है । अर्थात् द्रव्यकर्मोंके निमित्तसे आत्मा जिस प्रकार भाव करता है उसी प्रकार पुद्गल कर्मोंके निमित्तसे उसके फलको भोगता है ।



“पुद्गलकर्मणिमित्तं जह आदा कुण्दि अप्पणो भावो  
पुद्गलकर्मणिमित्तं तह वेददि अप्पणो भावो ” ६४

पुद्गलकर्मनिमित्तं यथात्मा करोति आत्मनः भावं  
पुद्गलकर्मनिमित्तं तथा वेदयति आत्मनो भावं”

अर्थात् समय प्राप्ति में कुन्द कुन्द स्वामीने पहली गाथा में यह दिखाया कि जीव के रागद्वेष परिणामों के निमित्तसे पुद्गल कर्मरूप होकर परिणमता है। तथा पुद्गल कर्मोंके निमित्तसे जीव रागद्वेष होकर परिणमन करता है। तथा दूसरी गाथा में यह दिखाया है कि इस परिणमन स्वभाव में एक द्रव्यका गुणधर्म दूसरे द्रव्य में संक्रमण नहीं होता है इस तीसरी गाथा में यह दिखाया है कि द्रव्यकर्मके निमित्तसे आत्मा किस प्रकार उसीके फलको भोगता है। सारांश यह है कि कर्मोंके निमित्तसे जो जीव के रागद्वेष परिणाम होते हैं और जीवके रागद्वेष परिणामों से पुद्गल कर्म रूपसे परिणमन करता है इस परिणमन में कोई यह न मान बैठे कि पुद्गल का गुणधर्म जीव में आजाता है और जीवका गुणधर्म पुद्गल में चलाजाता है। इस कारण उन्हें स्पष्ट करना पड़ा है कि इस विभाव परिणमन में किसी का गुण धर्म किसी में नहीं जाता, अपने अपने में ही रहता है।

जीव और पुद्गल के परस्पर निमित्त नैमित्तिक परिणमन में एक द्रव्यका गुणधर्म दूसरे द्रव्य में आजाता है ऐसा भ्रम क्यों होजाता है इस का भी कारण यह है कि मिथ्यात्वभाव भी दोय प्रकारका है एक जीव मिथ्यात्व दूसरा अजीव मिथ्यात्व इसीप्रकार अज्ञान भी दो प्रकारका है एक जीव अज्ञान दूसरा अजीव अज्ञान, तेसेही अविरति योग मोह क्रोधादिकषाय जीव अजीवोंके भेदसे दोय होय भेदरूप सर्व ही भाव हैं। अर्थात् मिथ्यात्वादि कर्मकी

प्रकृति है वह पुद्गल द्रव्य के परमाणु हैं उनका उदय होनेपर जीवके उपयोग में उसका स्वाद आने तब तिस स्वादको ही जीव अपना भक्ष माने । सो यह भ्रम जबतक जीवके भेदविज्ञान नहीं होता तबतक वह दूर नहीं होता । भेदविज्ञान होनेपर वह अजीव भावोंको पुद्गलके भावजाने और जीवभावको जीवके जाने तब सम्यग्ज्ञान होय ।

“ मिच्छत्तं पुण द्रविहं जीवमजीवं तहेव अण्णाराणं ।

अविरदि जोगो मोहो कोधादीणा इमे भावा”

मिध्यात्वं पुनर्द्विविधं जीवोऽजीवस्तथैवाज्ञानं ।

अविरतियोगो मोहक्रोधाद्या इमे भावाः ।

अर्थात् कर्मके निमित्तसे जीव भावरूप परिणमै है ते तो चैतन्य के विकार हैं ते जीव है । और पुद्गल मिध्यात्वादि कर्म रूप परिणमै है ते पुद्गलके परमाणु हैं तथा तिनिका विषाक उदय रूप होय है ते मिध्यात्वादि अजीव है ऐसे मिध्यात्वादिभाव जीवाजीव भेदकर दोय प्रकार है इस दोय प्रकारके भेदको बिना समझे भ्रमते दोनोंमें एकत्व बुद्धि हो जाती है । इसलिये अज्ञानी जीव अजीवभावों को जीवभाव मानलेते हैं । किन्तु तत्त्वज्ञानीके ज्ञान में अजीव के भाव अजीव में भासते हैं और जीव के भाव जीव में भासते हैं ।

आचार्य इसका और भी खुलासा करते हैं—

पुग्गलकम्म मिच्छं जोगो अविरदि अण्णाराणमजीवं

उवजोगो अण्णाराणं अविरदिमिच्छत्त जीवो दू ६६

अर्थात् जे मिध्यात्व योग अविरती अज्ञान ए अजीव हैं सो ते पुद्गल कर्म है । तथा अज्ञान अविरति मिध्यात्व ए जीव है ते जीवके उपयोग है ।

उवओगस्स अयाई परिणामा तिण्णि मोहजुत्तस्स  
भिच्छत्तं प्रणयाणं अविरदिभावो य आदब्बो ६७

अर्थात् उपयोग के अनादिते लेकर तीन परिणाम हैं सो यह अनादिद्विती मोहयुक्त है ताके निमित्तते मिथ्यात्व अज्ञान अविरति भाव ए तीन रूप जानने । भावार्थ—आत्मा के उपयोगमें ये तीन प्रकारके विकार परिणाम अनादि कर्म के निमित्तते हैं । ऐसा नहीं है जो पहिले शुद्ध ही या यह अब नवीन हुआ है ऐसा होय तो सिद्धनके भा नवीन भया चाहिये किन्तु ऐसा होता नहीं । क्योंकि उनके विकाररूप होनेका कारण फल रूप निमित्त रहा नाही । अतः संसारी जीवोंको भी त्रिकाल शुद्ध माननेवालोंको उपरोक्त समय प्राभृतके कथन से अपनी भूल धारणाको दूर कर देनी चाहिये ।

एदेसु य उवओगो तिचिहो शुद्धो शिरंजसो भावो ।

जं सो करेदि भावं उवओगे तस्स सो कत्ता ६८

अर्थात् पूर्व कहा है जो परिणामों में सो कर्ता है । सो इहां अज्ञानरूप होय उपयोग परिणम्या, जिस रूप परिणम्या तिसका कर्ता कहा । शुद्धद्रव्यार्थिक नय करि आत्मा कर्ता है नाही । इहां उपयोग को कर्ता जानना । अतः उपयोग और आत्मा एक ही वस्तु है तातैं आत्मा हीहूँ कर्ता कहिये ।

जं कुण्णि भावमादा कथा सो करोदि तस्स भावस्स ।

कम्मसं वरिचमदे तस्मि त्वं पुग्गलं दम्मां ६९

अर्थात् जैसे साधक जो मंत्र साधनेवाला पुरुष सो तिस प्रकारका ध्यान रूप भावकरि आपही करि वरिचमता संता तिस-ध्यानका कर्ता होय है तथा समस्त जो तिस साधकके साधने-

योग्य वस्तु तिसका अनुकूलपणा करि तिस ध्यान भावकू' निमित्त मात्र होते संते तिस साधक बिनाही अन्य सर्पादिककी बिषकी व्याधि ते स्वयमेव मिटिजाय है । तथा स्त्री जन है ते विडंबना रूप होजाय है बन्धनते खुल जाय है इत्यादिक कार्य मंत्रके ध्यान की सामर्थ्य ते होजाय है । तैसेही यह आत्मा अज्ञानते मिथ्या दर्शनादि भावकरि परिणामता संता मिथ्यादर्शनादिका कर्ता होय है । तब तिस मिथ्यादर्शनाविभावकू' अपने करनेके अनुकूलपणे करि निमित्त मात्र होते संते आत्मा जो कर्ता तिस बिनाही पुद्गल द्रव्य आपही मोहनीयादि कर्मभावकरि परिणामे है ।

भावार्थ—आत्मा ते अज्ञानरूप परिणामें हैं काहुंसो ममत्वकरें हैं काहुंसो राग करै हैं काहुंसो द्वेष करें हैं । तिनि भावनिका आप कर्ता होय है । अतः तिमकू' निमित्तमात्र होते पुद्गल द्रव्य आप अपने भावकरि कर्मरूप होय परिणामें हैं । इनका परस्पर-निमित्तनैमित्तकभाव है । कर्ता दोऊ अपने अपने भावोंका है । इस कथनसे यह सिद्ध हुआ कि एकके परिणामोंका दूसरेके परिणामन पर असर पडता है यदि ऐसी बात नहीं है तो मंत्र आराधकके द्वारा सर्पादिकका बिष दूर होना, भूतादिककी बाधा दूर होना, देवादिकको वशमें करना, तारण, मारण, उच्च टन, वशीकरण आदि कार्य होते देखे जाते हैं उसका निषेध किस आधारसे किया जायगा ? इसलिये मानना पडेगा कि एकके परिणामोंका असर दूसरेके परिणामों पर पडता है । इसी कारण द्रव्यकर्मके उदयमें जीवके रागद्वेषपरिणाम होजाते हैं और जीवके रागद्वेष परिणामों के निमित्तसे पुद्गल पद्माणु कर्मरूप परिणामन कर जाते हैं । यह प्रमाणसिद्ध बात है अतः इसका आप आगमके ज्ञाता होकर भी निषेध करते हैं यह बड़े आश्चर्यकी बात है ।

अज्ञानी जीव भी अपना अज्ञानभावरूप शुभाशुभ भावनि-

ही का कर्ता अज्ञान अवस्था में है । पर द्रव्यके भावका कर्ता तो वह भी कदाचित् नहीं है ।

“शुद्धभाव चेतन अशुद्ध भाव चेतन,  
दुहंको करतार जीव और नहीं मानिये ।  
कर्मपिण्डको विलास वर्ण गंध रस फास,  
करतार दोहं को पुद्गल परमानिये ।  
ताते वरणादि गुण ज्ञानावरणादिकर्म,  
नानापरकार पुद्गलरूप जानिये ।  
समल धिमल परिणाम जे जे चेतन के,  
ते ते सब अलख पुरुष यों बखानिये ॥  
“ज्ञानभाव ज्ञानी करे अज्ञानी अज्ञान ।  
द्रव्य कर्म पुद्गल करें यह निश्चे परमानि”

इस विषयमें आचार्य कहते हैं कि—

“जं भावं सुहमसुहं करेदि आदा स तस्स खलु करा  
तं तस्स होदि कम्मं सो तस्स हु वेदगो अप्पा ॥ १०६

टीका—सातासातोदयावस्थाभ्यां तीव्रमंदस्वादाभ्यां  
सुखदुःखरूपाभ्यां वा चिदानंदैकस्वभावैकस्याप्मात्मनो  
द्विधा भेदं कुर्वाणः सन् यं भावं शुभाशुभं वा करोत्यात्मा  
स्वतंत्ररूपेण व्यापकत्वात्स तस्य भावस्य खलु स्फुटं  
कर्ता भवति तदेव तस्य शुभाशुभरूपस्य भावकर्मणो वेदको  
भोक्ता भवति स्वतंत्ररूपेण भोक्तृत्वात् न च द्रव्यकर्मणः ।

किंच विशेषः अज्ञानी जीवो शुद्धनिश्चयनयेनाशुद्धोपादानरूपेण मिथ्यात्वरगादिभावानामेव कर्ता न च द्रव्यकर्मणः स चाशुद्धनिश्चयः । यद्यपि द्रव्यकर्मकर्तृत्वरूपया सद्द्रव्यवहारापेक्षया निश्चयसंज्ञां लभते तथापि शुद्धनिश्चयापेक्षया व्यवहार एव । हे भगवन् ! रागादीनामशुद्धोपादानरूपेण कर्तृत्वं भक्षितं तदुपादानं शुद्धाशुद्धभेदेन कथं द्विधा भवतीति । तत्कथ्यते । औपाधिकमुपादानमशुद्धं तत्तायःपिण्डवत्, निरुपाधिरुपमुपादानं शुद्धं पीतत्वादि गुणानां सुवर्णवत्, अनंतज्ञानादि गुणानां सिद्धजीववत् उष्णत्वादिगुणानामग्निवत् । इदं व्याख्यानमुपादानकारणकारणव्याख्यानकाले शुद्धाशुद्धोपादानरूपेण सर्वत्र स्मरणीयमिति भावार्थः ।

अर्थात्—इस लोकविषे आत्मा है सो अनादि अज्ञानते परका अर आत्माका एकपणाका निश्चयकरि तीव्र मंद स्वाद रूप जे पुद्गलकर्मकी दोय दशा तिनकरि यद्यपि आप अचलितविज्ञानघनरूप एक स्वादरूप है तोउ. स्वादकू भेदरूप करता संता शुभ तथा अशुभ जो अज्ञानरूपभाव ताकू करे हैं सो आत्मा तिसकाल तिसभावते तन्मय पणाकरि तिस भावका व्यापकपणाकरि तिस भावका कर्ता होय है । तथा सो वह भाव भी तिस काल आत्माके तन्मयपणाकरि तिस आत्माके व्याप्य होय है । ताते ताका कर्म होय है । तथा सोही आत्मा तिसकाल तिसभावतें तन्मयपणाकरि तिसभावका भावक होय है तातें ताका अनुभवकरनेवाला भोक्ता होय है । अतः सो भाव भी तिसकाल तिस आत्माके तन्मयपणा—

करि तिस आत्माके आवने योग्य होय है । तर्ते अनुभवनेयोग्य होय है । ऐसे अज्ञानी है सो भी परभावका कर्ता नहीं है ।

“कर्ता परिणामी द्रव्य कर्मरूप परिणाम ।

क्रियापर्यायकी फेरनी वस्तु एक त्रियनाम ॥

कर्ता कर्म क्रिया करे क्रिया कर्म कर्तार ।

नामभेद बहुविधि भयो वस्तु एक निरधार ॥

एक कर्मकर्तव्यता करे न कर्ता दीय ।

दुधा द्रव्य सत्ता सु दो एकभाव किम होय ॥

रागादि अध्यवसानादिभावोंका कर्ता आत्मा है । तथा इन अध्यवसानादिभावोंका उपजानेवाला ज्ञानावरणादि आठकर्म है सो पुद्गलमय है ऐसा सर्वज्ञ देव कहै हैं ।

“अद्विहं पि य कर्मं सर्व्वं पुगलमयं जिणा विति ।

जस्स फलं तं बुच्चदि दुक्खंति विपच्चमाणस्स ॥

टीका—अध्यवसानादिभावनिर्वर्तकमष्टविधमपि च कर्म समस्तमेव पुद्गलमयमिति । किल सकलज्ञज्ञप्तिः

तस्य तु यद्विपाककाष्ठामधिरूढस्य फलत्वेनाभिलष्यते ।

तदनाकुलत्वलक्षणसौख्याख्यात्मस्वभावविलक्षणत्वात्किल

दुःखं तदतश्चाति न एव किलाकुलत्वलक्षणाध्यवसाना-

दिभावाः ततो न ते चिदन्वयविभ्रमेऽप्यात्मस्वभावाः किन्तु

पुद्गलस्वभावाः यध्यवसानादयः पुद्गलस्वभावास्तदा

कथं जीवत्वेन सूचिता इति चेत्,

अर्थात् जा कारणते ए अध्यवसान आदि समस्तभाव ते तिनिका उपजावनहारो आठ प्रकार ज्ञानावरणादि कर्म है। सो समस्त ही पुद्गलमय है ऐसे सर्वज्ञका वचन है। तिस कर्मका उदय हृदय पहुंचे ताका फल है सो यह अनाकुलस्वरूप जो सुख नामा आत्मा का स्वभाव ताते विलक्षण है आकुलतामय है। ताते दुःख है तिस दुःखके माहि आय पडे जे अनाकुलता स्वरूप अध्यवसान आदिक भाव ते भी दुःख ही है। तातें ते चैतन्य तें अन्वय का बिभ्रम उपजावे हैं तोऊ ते आत्माके स्वभाव नाही हैं पुद्गल स्वभाव ही है।

सारांश यह हैं कि जिसप्रकार स्त्री पुरुषके निमित्तसे (सहयोगसे) पुत्रकी उत्पत्ति होती है उस पुत्रको कोई पिताका पुत्र कहता है तो कोई माताका पुत्र कहता है। उसी प्रकार द्रव्यकर्मके संयोगसे आत्मामें रागद्वेषकी उत्पत्ति होती है उसको जीवके भाव भी कहा जा सकता है और पुद्गलका भाव भी कहा जा सकता है। क्योंकि दोनोंके संयोगसे उत्पन्न हुआ है। इसलिये दोनोंका कहनेमें यह भ्रम हो जाता है कि एक द्रव्यका दोय कर्ता है। किन्तु वास्तवमें एकद्रव्यका दो कर्ता कभी हुआ न होगा तथा दोय द्रव्य का कर्ता भी एक द्रव्य नहीं होता यह अनादिकालकी मर्यादा है।

“एक परिणामके न कर्ता दरब दोय, दोय परिणाम न एक दरब घरत है। एक करतूति दोय दरब कवहूं न करै, दोय करतूति एकद्रव्य न करत है। जीव पुद्गल एक खेत अवगाहि दोऊ अपने अपने रूप कोऊ न टरत हैं। जड परिणामनिको करत है पुद्गल चिदानन्द चेतनस्वभाव आचरत है”



इस कथनसे यह बात स्पष्ट होजाती है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता कदाचित् भी नहीं है अतः एक द्रव्यके दूसरे द्रव्यका कार्य कारण भाव माननेसे अथवा संयोग सम्बन्ध माननेसे अथवा निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध मानने से एक द्रव्यका गुणधर्म दूसरे द्रव्यमें सक्रमण ह. जाता है ऐसी धारणासे संयोगसम्बन्धका कार्यकारणभावका निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धका आधाराधेयभावका एक द्रव्यके साथ दूसरे द्रव्यका सर्वथा निषेध करना आगम विरुद्ध है क्योंकि मिथ्यात्व (दर्शनमोहनीय) कर्मके सम्बन्धसे यह आत्मा अनादिकाल हीसे अज्ञानी बनाहुआ है । तथा सप्त तत्त्व नौ पदार्थोंकी जीव अजीवके सम्बन्धसे ही व्यवस्था होती है और इसको समझनेसे ही सम्यक्त्वरूप भ्रदान होता है । जो मोक्षका कारण है । गुणस्थान मार्गणा, आदिकी व्यवस्था भी जीव पुद्गल कर्मके संयोगसे ही बनती है जो यथार्थरूप है । अथवा मति श्रुत आदि ज्ञानोंकी संख्या कर्मसंयोग से ही बनीहुई है । इनमें कर्मका निमित्त न माना जायगा तो एक भी व्यवस्था नहीं बनेगी । अर्थात् कर्मसम्बन्धके बिना गुणस्थान मार्गणा सप्ततत्त्व नव पदार्थ मति-श्रुतादिज्ञान सम्यक्त्व मोक्ष आदि एक भी कार्य नहीं होगा । जो आगम सिद्ध है ।

“भूतत्थेणाभिगदा जीवा जीवा च पुण्णपाव’ च ।

आसवसंवरणिज्जरबन्धोमोक्खो य सम्मत्त’ ॥१३॥

—समयप्राभृत

अर्थात् जीवादि नव तत्त्व हैं ते भूतार्थनयकरि जास्से संते सम्यग्दर्शन ही हैं यह नियम कक्षा । जाते ये नवतत्त्व जीव-अजीव पुण्य पाप आसव संवर निर्जरा बन्ध . मोक्ष

है लक्षण जिनिका ऐसे तीर्थ जो व्यवहारधर्म ताकी प्रवृत्तिके अर्थि अभूतार्थनय जो व्यवहारनय ताकर कहै हुए हैं । तिनिविषे एक पणा प्रगट करनहारा जो भूतार्थनय ताकरि एकपणाकूँ प्राप्तकरि शुद्धपणाकरि स्थाप्या जो आत्मा तांकी आत्मरूपाति है लक्षण जाका ऐसी अनुभूतिका प्राप्तपणा है । शुद्धनयकरि नव तत्त्वकूँ जासो आत्माकी अनुभूति होय है । इस हेतुते नियम है । तहां विकार्य जो विकारी होनेयोग्य अर विकार करनेवाला विकारक ए दोऊ तो पुण्य हैं । ऐसे ही विकार्य विकारक दोऊ पाप हैं तथा आश्रव्य कहिये आस्रव होनेयोग्य अर आस्रवक कहिये आस्रव करनेवाला ए दोऊ आस्रव हैं । तथा संवार्य कहिये संवररूप होने योग्य अर संवारक कहिये संवर करनेवाला ए दोऊ संवर है । तथा निर्जरने योग्य अर निर्जरा करनेवाला ए दोऊ निर्जरा हैं । तथा बन्ध करनेयोग्य अर बन्ध करनेवाला ए दोऊ बन्ध हैं । तथा मोक्ष होने योग्य अर मोक्ष करनेवाला ए दोऊ मोक्ष हैं जाने एकहीके आपहीते पुण्य पाप आस्रव संवर निर्जरा बन्ध मोक्षकी उत्पत्ति बने नाहीं । अतः ए दोऊ जीव अर अजीव है ऐसे ए नव तत्त्व हैं । इनिकूँ बाह्य दृष्टिकरि देखिये तव जीवपुद्गलकी अनादि बन्धपर्यायकूँ प्राप्तकरि एक पणाकरि अनुभवन करते संते तो ए नवही भूतार्थ हैं

सत्यार्थ हैं । तथा एक जीव द्रव्यहीका स्वभावकूँ लेकर अनुभवन करते संते अभूतार्थ है असत्यार्थ हैं । जीवके एकाकार स्वरूपमें ये नाहीं हैं । ताते इनिका तत्त्वनिविषे भूतार्थनयकरि जीव एक रूप ही प्रकाशमान है । तैसे ही अन्तर दृष्टिकरि देखिये तब ज्ञायकभाव तो जीव है तथा जीवके विकारका कारण अजीव है । अतः पुण्य पापास्रव संवर निर्जरा बन्ध मोक्ष है लक्षण जाका ऐसा केवल एकला जीवका विकार नाहीं है । पुण्य पाप आस्रव संवर निर्जरा बन्ध मोक्ष ये सात केवल एकला अजीवके विकार ते जीवके विकारकूँ कारण हैं । ऐसे ये नव तत्त्व हैं ते जीवद्रव्यका स्वभावकूँ छोडकरि आप अर पर है कारण जाकूँ ऐसा एक द्रव्यपर्यायपणाकरि अनुभवन करते संते तो भूतार्थ हैं ।

तथा सर्व कालमें नाहीं चिगता एक जीव द्रव्यके स्वभावको लेकर अनुभवन करते संते ये अभूतार्थ हैं असत्यार्थ हैं । ताते इनि नव तत्त्वनि विषे भूतार्थनयकरि देखिये तब जीव है तो एक रूप ही प्रकाशमान है । जीव-तत्त्व एक पणाकरि प्रगट प्रकाशमान हुआ संता शुद्ध नयपणाकरि अनुभवन कीजीये है सो यह अनुभवन है सो आत्मरूपाति है आत्मा ही का प्रकाश है । अतः

आत्मरूपाति है सो ही सम्यग्दर्शन है ऐसे यह समस्त कहना निर्दोष है, बाधा रहित है ।

( पं० जयचंदजी कृत भाषा टीका )

सारांश यह है कि नव तत्त्वरूप अवस्था जीवकी जीव और अजीव के मिलापसे होती है वे भी व्यवहारदृष्टिसे भूतार्थ हैं मृत्यार्थ है क्योंकि इस नव तत्त्वरूप अवस्था का ज्ञान हुये बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती इसलिये भेदरूप अवस्थाका ज्ञान होनेसेही इन नव तत्त्वोंमें एक जीव तत्त्वही प्रकाशमान दृष्टिगोचर होता है वही सम्यग्दर्शन है अतः नव तत्त्व रूप अवस्थाका ज्ञान व्यवहार नयसे ही होता है इसलिये व्यवहार नय भी भूतार्थ है मृत्यार्थ है, तीर्थरूप है ।

“ व्यवहारस्स दरीसणमुवएसो वणिणदो जिनवरेहिं ।

जीवा एदे सव्वे अज्झवसानादमो भावाः ॥ ४६ ॥

—जीवाजीवाधिकार

टीका—सर्वे एवैतेऽध्यवसानादयो भावाः जीव इति यद्भगवद्भिः सकलज्ञैः प्रब्रूतं तदभूतार्थस्यापि व्यवहारस्यापि दर्शनं । व्यवहारो हि व्यवहारिणाम् म्लेच्छभाषेव म्लेच्छानां परमार्थप्रतिपादकत्वादपरमार्थोपि तीर्थप्रवृत्तिनिमित्तं दर्शयितुं न्याय्य एव । तमंतरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् । त्रसस्थावराणां भस्मन इव निःशंकमुपमर्दनेन हिंसामावाद् भवत्येव बन्धस्याभावः तथा रक्तद्विष्टविमूढो जीवो दध्यमानो मोचनीय इति

रागद्वेषमोहभ्रंशो जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनेन मोक्षो-  
पायशरिरग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभावः । अथ केन  
दृष्टान्तेन प्रवृत्तो व्यवहार इति चेत् ।

अर्थ—सर्व ही ये अध्यवसानादिकभाव है जीव है ऐसे जो भग-  
वान् सर्वज्ञदेव ने कहा है सो अभूतार्थ असत्त्वार्थ जो व्यवहार  
नय ताका दर्शनकरिये मत है जाते व्यवहार है सो व्यवहारी  
जीवनिकू परमार्थका कहनहारा है । जैसे म्लेच्छ की भाषा है सो  
म्लेच्छनिकू वस्तु स्वरूप समभावे है । तातैं अपरमार्थभूत है  
तोऊ धर्मतीर्थ प्रवृत्ति करनेकू व्यवहार नयका वर्णन न्याय्य है ।  
ताते तिस व्यवहारकू कहेबिना परमार्थ तो जीवकू शरीरसे भिन्न  
कहे है । सो याका एकान्त करिये तो त्रस स्थावर जीवनिका घात  
निःशंकपर्यें करना ठहर्चा जैसे भस्मके मर्दन करने में हिसाका  
अभाव है तैसे तिनके घातमें भी हिसा न ठहरे । और हिसाका  
अभाव ठहरे तब तिनके घातते बन्धका भी अभाव ठहरे । तेसे ही  
रागी द्वेषी मोही जीव कर्मते बन्धते ताकू कूडावना ऐसे कहा है  
सो परमार्थतैं रागद्वेष मोहते जीव जीवनिकू भिन्न दिखावनेकरि  
मोक्षका उपाय करनेका अभाव होय तब मोक्षका भी अभाव  
ठहरे । व्यवहारनय कहिये तब बन्ध मोक्षका अभाव न ठहरे ।

अर्थात् परमार्थनय तो जीवकू शरीर अर रागद्वेषमोहते भिन्न  
कहे है । सो यही का एकान्त करिये तब शरीर अर राग द्वेष  
मोह पुद्गलमय ठहरे तब पुद्गल के घातनते हिसा नाही अर राग-  
द्वेष मोहते बन्ध नाही ऐसे परमार्थ ते संसार मोक्ष दोऊ का  
अभाव कहे है, सो यह ठहरे सो ऐसा एकान्त स्वरूप वस्तुका स्व-  
रूप नाही, अवस्तुका भ्रमज्ञान आचरण मिथ्या अवस्तुरूप  
ही है । ताते व्यवहार का उपदेश न्याय्य प्राप्त है । ऐसे स्याद्वाद-  
करि दोऊ नयनिका विरोध भेदि भ्रमज्ञान करना सम्भव है ।

उपरोक्त कथनसे यह सिद्ध हो जाता है कि व्यवहार नयका उपदेश न्यायप्राप्त है अतः जो व्यवहारनयको सर्वथा अभूतार्थ, असत्यार्थ मानता है एवं केवल निश्चयनयकोही एक भूतार्थसत्यार्थ मानता है वह मिथ्यादृष्टि है क्योंकि निश्चयनयसे देखा जाय तो जीव और पुद्गल भिन्न भिन्न ही हैं तथा रागद्वेषरूप परिणाम ते भी जीवका स्वभाव भाव नहीं है। इस कारण उनके मत में प्रस स्थावर जीवोंका वध करनेसे हिंसा होती है तथा जीवोंकी रक्षा करनेसे अहिंसा धर्मका पालन होता है यह बात सर्वथा मिथ्या ठहरती है इसी कारण निश्चयावलम्बी मिथ्यादृष्टि जीव जीव वध करने में पाप नहीं समझते जैसा कि कानज। स्वामी के नीचे लिखे वाक्यों से सिद्ध होता है।

“जीव और शरीर भिन्न भिन्न ही हैं और जड़को मारनेमें हिंसा नहीं होती।

आत्मधर्म पृष्ठ १६ अं० २ वर्ष ४

“मैं यह जीवकी रक्षा करूँ ऐसी दयाकी भावनाभी परमार्थसे जीव हिंसा ही है।

आत्म धर्म पृष्ठ: १२ अं० १ वर्ष ४

“अज्ञानी यह मानते हैं कि बहुतसे जीव मरेजारहे हैं तो उस समय उन्हें वचाना अपना कर्तव्य है और उन्हें वचाने का शुभभाव चेतनका कर्तव्य है इस प्रकार मिथ्या-दृष्टि जीव अपनेको पर पदार्थका और विकारका कर्ता मानता है”

—आ० ध० पृ० १३ अंक १ वर्ष १

“लौकिक मान्यता ऐसी है कि पर जीवकी हिंसा न

करना ऐसा उपदेश भगवानने दिया है। परन्तु वह मान्यता भूल भरी है कोई जीव किसी जीव की हिसा नहीं कर सकता है। —आत्मधर्म पृष्ठ १३ अंक १ वर्ष १

“जो शरीरकी क्रियामें धर्म मानता है सो तो बिलकुल बहिर्दृष्टि मिथ्यादृष्टि है। किन्तु यहाँ तो जो पुण्य में धर्म मानता है सो भी मिथ्यादृष्टि है।

आ०ध०पृ० १० अ० १ वर्ष ४

“शरीर अच्छा होगा तो धर्म होगा और पाचों इन्द्रियाँ ठीक होगी तो धर्म में सहायक होगी इस प्रकार जो परके आधीनसे आत्मधर्म मानता है वह मिथ्यादृष्टि है

आ०ध०पृ० १२० अ० ८ वर्ष १

“कोई जीव यह मानता है कि दान पूजा तथा यात्रा आदिसे धर्म होता है और शरीरकी क्रियासे धर्म होता है यह मंतव्य मिथ्या है। आत्मधर्म अंक ५ वर्ष ३

इन पंक्तियों से कानजी शरीराश्रित क्रियाओंसे धर्म होना नहीं मानते जब शरीराश्रित क्रियाओंसे धर्म नहीं होता तो शरीराश्रित क्रियाओंसे अधर्म भी नहीं होता यह स्वतः सिद्ध है। क्योंकि औदारिकादि शरीर रहित आत्मा कुछ भी क्रिया नहीं कर सकती फिर शरीराश्रित क्रियाओं के बिना शरीर रहित आत्मा कौनसी क्रियाओं का करता है जो उसे धार्मिक क्रिया माना जाय ? इसलिये शरीराश्रित क्रियाओंसे यदि धर्म होता है तो शरीराश्रित क्रियाओंसे अधर्मभी होता है। यदि शरीराश्रित

क्रियाओंसे धर्म नहीं होता है तो शरीराश्रित क्रियाओं से अधर्म भी नहीं होता; ऐसा मानना पड़ेगा अतः कानजीके मतमें शरीराश्रित क्रियाओं से न बन्ध है और न मोक्ष है। उनके मत में आत्मा सदा मुक्त ही है अर्थात् बन्धरहित सदा शरीरसे भिन्न हो है। जो जैनागममें शरीरका आत्माके साथ अनादि का सम्बन्ध माना है वह मिथ्या है। “अनादिसम्बन्धे च” इसको मिथ्या माननेवाले कानजी शरीराश्रित क्रियाओंसे धर्म होना नहीं मानते अर्थात् शरीरका सम्बन्ध तो आत्माके साथ अनादिकालसे है ही और जबतक मोक्ष न होगा तबतक शरीर आत्मा के साथ रहेगा ही, इस हालतमें शरीराश्रित क्रियाओं में धर्म न माननेवाले कानजी स्वामी और उनके भक्तजनों का संसार अवस्थामें धर्म साधन भी शरीराश्रित नहीं होगा और बिना शरीराश्रित धर्म साधन के उनका संसार से छुटकारा भी नहीं होगा।

जो बिवेकी पुरुष शरीराश्रित क्रियाओं के द्वारा ही धर्म अधर्म होना मानते हैं; वही पुरुष हिंसादि अधर्मको छोड़कर धर्मध्यानमें लगकर संसारका अंत कर सकता है अर्थात् मोक्ष प्राप्ति कर सकता है।

“काज विना न करे जिय उद्यम लाजविना रणमाहि न जूझे  
डील विना न सधे परमारथ लील विना सतसों न अरूझे  
नेम विना न लहै निहचे पद प्रेम विना रसरतीति न बूझे  
ध्यानविना न थमे मनकी गति ज्ञानविना शिवपंथ न खूझे”

इसमें बतलाया है कि डील विना (शरीर विना) न सधे पर-



मार्थ "ध्यान बिना न धर्म मनकी गति" "ज्ञान बिना शिवपंथ न सूके", यह सब शरीराश्रित ही क्रिया है इसके बिना परमायें कटिबे मोक्षकी सिद्धि नहीं होती। मति भूत ज्ञान है वह भी शरीराश्रित ही है। निरावरण ज्ञान तो एक केवलज्ञान ही है जो घातिया कर्मोंके सद्भाव में प्रगट नहीं होता घातिया कर्मोंके सद्भाव में मति भूत अवधि और मनपर्यय ज्ञान ही रहता है जो ज्ञानावरणी कर्मके क्षयोपशमसे प्रगट होता है सो ही ज्ञान शिवपंथको सुझाने वाला है। केवलज्ञान नहीं। वह तो शिव रूप ही है। इसलिये उसकी यहां कथा नहीं है यहां तो शिवपंथको सुझाने वाले ज्ञानकी कथा है वह ज्ञान क्षायोपशमिक ज्ञान है सो शरीराश्रित है। अतः जो शरीराश्रित क्रियाओं से धर्म होना नहीं मानते हैं उनके मतमें बन्ध मोक्षकी कथा ही बेकार है।

उनकी आत्मा तो त्रिगुण शुद्ध है और केवलज्ञान करि युक्त है इसी लिये उनकी आत्मा पर कर्मकलंक मल नहीं चढ़ता। जैसाकि श्वेताम्बरसूत्र का कहना है (देखो कल्पसूत्र के पृष्ठ २४ पर तथा भगवतीसूत्र के पृष्ठ १२६७ से लेकर पृष्ठ १२७२ तक) उसी सिद्धान्तको (श्वेताम्बर सिद्धान्तको) माननेवाले कानजी स्वामी भी उसीप्रकार की प्रवृत्ति करते हैं। अर्थात्—स्वावो पीवो भौज उडावो भक्षाभक्षका कोई विचार मत करो वह सब शरीराश्रित क्रियायें हैं। इससे आत्माका कोई सम्बन्ध नहीं क्योंकि आत्मा तो चैतन्य स्वरूप है और खान पान की क्रिया सब जड़ रूप है अतः जड़का और चेतनका मेल कहाँ ! अर्थात् दोनों भिन्न पदार्थ हैं। इसी लिये जड़ की क्रिया जड़ में है चेतन की क्रिया चैतन्य में है। ऐसा एकान्त रूपसे मानने वाले कानजीस्वामी के हृदय में अभीतक श्वेताम्बरी बू घुसी हुई है इसी कारण श्वेताम्बरी मान्यताका ही प्रचार करते जा रहे हैं। समयसारादि आम्हा-

तिमक ग्रंथोंका सहारा लेकर व्यवहारधर्मका लोप एकान्तरूपसे करने में कटिबद्ध हो रहे हैं। जो समयसारादि ग्रंथोंका आशय है, उसको छिपाकर या न समझकर अपनी मान्यता के अनुसार विपरीत प्रतिपादन कर दि० जनसमाजके भोले जीवोंको व्यवहार धर्मसे विमुख करते जा रहे हैं। वे कहते हैं कि—

“जिस प्रकार कृगुरु कुदेव कुशास्त्र की श्रद्धा और सुदेवादिककी श्रद्धा दोनों मिथ्यात्व है, तथापि कुदेवादिकके श्रद्धानमें तीव्र मिथ्यात्व है और सुदेवादिककी श्रद्धा में मन्द है।

आ० ध० पृ० ८६ अ० ६ वर्ष ४

“व्यवहार के आश्रयसे मोक्षमार्ग होना मानते हैं ऐसे जीव तो तीव्र मिथ्यादृष्टी हैं उनमें तो सम्यक्त्व होनेकी पात्रता ही नहीं है” आ० ध० अं १२ वर्ष ६

“पुण्य करते करते धर्म होगा इस मान्यताका निषेध है पुण्यसे न धर्म होता है न आत्माका हित। इससे निश्चय हुआ पुण्य धर्म नहीं, धर्मका अंग नहीं, धर्मका सहायक भी नहीं। जवतक अंतरंग में पुण्येच्छा विद्यमान है तवतक धर्मकी शुरुआत भी नहीं अतः पुण्यकी लूचि धर्म में विघ्नकारिणी है। आ० ध० पृ० ८६ अंक ६ वर्ष ४

इत्यादि इन्हीं विचारोंकी पुष्टि में पं० फूलचन्दजी शास्त्रीने “जैनतत्त्वमीमांसा” नामकी एक पुस्तक लिखी है उसी में इन्हीं विचारोंकी क्लृप्तिकर करके पुष्टि की है।

“ बहुतसे मनीषी यह मानकर कि इससे व्यवहारका लोप हो जायगा ऐसे कल्पित सम्बन्धोंको परमार्थभूत माननेकी चेष्टा करते हैं। परन्तु यही उनकी सबसे बड़ी भूल है क्योंकि इसभूलके सुधरनेसे यदि उनके व्यवहारका लोप होकर परमार्थकी प्राप्ति होती है तो अच्छा ही है। ऐसे व्यवहारका लोप भला किसे इष्ट नहीं होगा। इस संसारी जीवको स्वयं निश्चयस्वरूप बनने के लिये अपने लिये अपने में अनादि कालसे चले आरहे इस अज्ञान मूलक इस व्यवहारका ही तो लोप करना है। उसे और करना ही क्या है। वास्तव में देखा जाय तो वही उसका परम पुरुषार्थ है इसलिये व्यवहारका लोप होजायगा इस भ्रान्तिवश परमार्थसे दूर रहकर व्यवहार को ही परमार्थरूप माननेकी चेष्टा करना उचित नहीं।

क्या पंडितजी ! व्यवहारका लोप करने से परमार्थकी सिद्धि होसकती है ? कभी नहीं यह बात समयप्राभृतकी ४६ वीं गाथा जो ऊपरमें उद्धृत की गई है उससे स्पष्ट सिद्ध होजाता है कि व्यवहारका लोप करनेसे परमार्थ भी नष्ट होजाता है। और वह स्वच्छंद होकर कर्मोंका बन्धकर संसारमें अनेक प्रकारके दुखोंको भोगता है। इसलिये व्यवहार तीर्थस्वरूप है। तीर्थ उसीका नाम है जिमके द्वारा तिरिये। जब व्यवहार तीर्थ स्वरूप है तब उसके लोपमें परमार्थकी सिद्धि कैसी ? कदापि नहीं, परमार्थकी प्राप्ति करने में जो पुरुषार्थ किया जाता है वह व्यवहार ही तो है।

चोखे गुणस्थानसे लेकर भातखे गुणस्थान तक जो धर्मध्यान होता है वह व्यवहार ही स्वरूप ही है क्योंकि इन गुणस्थानोंमें सावलम्बन धर्मध्यान ही होता है निरालम्बन नहीं। इन गुणस्थानों में भगवान् जिनेंद्र देवकी आज्ञानुसार देव पूजादि गृहस्थोंके षट्कर्म, प्रतिक्रमणादि मुनिराजोंके षट्कर्म आदि क्रियायें सब आज्ञाविचय धर्मध्यान में ही गर्भित हैं। जो व्यवहार स्वरूप है। तथा अपा-यविचय, विपाकविचय और संस्थानविचय धर्मध्यान है वह भी सावलम्बन धर्मध्यान है। इसलिये व्यवहारस्वरूप है और यह सब धर्मध्यान मोक्षका हेतु है 'परे मोक्षहेतु' ऐसा सूत्रकार का कहना है। अतः व्यवहार धर्मका भी लोप होगा तथा दान पूजा तीर्थयात्रा जप तप आदि सब ही व्यवहार धर्मका लोप करना पड़ेगा जैसा कि कानजी स्वामी दान पूजा तीर्थ यात्रादिको संसारका कारण मानते हैं। किन्तु यह संसारका कारण नहीं यह धर्मध्यान में गर्भित है इसलिये मोक्षके हेतु हैं।

परमुत्तरमन्त्रं तत्सामीप्याद् धर्ममपि परमित्युप-  
चर्यते द्विवचनसामर्थ्याद् गौणमपि गृह्यते। परे मोक्षहेतु  
इति वचनात्पूर्वे आर्तरौद्रे संसारहेतु इत्युक्तं भवति।

पूज्यपादस्वामीके इन वचनों से धर्मध्यान मोक्षके ही हेतु है संसार का हेतु आर्त और रौद्र ध्यान है धर्मध्यान नहीं। अतः व्यवहार धर्मका लोप से परमार्थ की सिद्धि तीनकाल में न हुई, और न होगी न है।

“ज्यों नर कोऊ गिरे गिरिसों

तिहिं होई हितू जु गहे दृढ वाहीं।

त्यों बुधको व्यवहार भलो  
 तवलीं जवलीं शिव प्रापति नाहीं ।  
 यद्यपि यों परमाणु तथापि  
 सधे परमार्थ चेतन माहीं  
 जीव अभ्यापक है परसों  
 विवहारसों तो परकी परछाहीं

अर्थात् परमार्थकी सिद्धि तो चैतन्यमें ही होती है तो भी जबतक शिव प्राप्ति न हो तब तक व्यवहारका साधन करते रहना यह न्याय प्राप्त है प्रमाणभूत है । जैसे कोई पुरुष गिरसों गिरजाय तो उससमय उसका हितू उसका हृद भूजाही है उसके द्वारा वह किसी पत्थर या वृक्ष को पकड़कर गिरनेसे बचजाता है क्षेम कुशलसे अपन ठिकाने पहुंच जाता है । उसी प्रकार बुध ( ज्ञानी ) जनों को जबतक शिव प्राप्ति न हो जबतक व्यवहारही शरणभूत है क्योंकि व्यवहारही संसारमें पड़ते दुष्टों को बचाता है अर्थात् अधर्म जो आचरौद्रादि अशुभ ध्यान संसारके बतनका कारण है उनसे बचाता है । इसलिये व्यवहारका लोप करनेसे परमार्थकी सिद्धि होगी यह बात सर्वथा आगम विरुद्ध है । आपने पहिले तो व्यवहार धर्मका लोप करनेके लिये हरिजनोंको मंदिर प्रवेश करानेका प्रयत्न किया यद्वांतक कि आचार्य शान्तिसागर-जीको हरिजनमंदिर प्रवेशमें बाधक घोषित कर उनको अपराधी ठहराया और उनको कानूनद्वारा दंडित करनेकी सरकारसे प्रेरणा कीगई । तथा गणेशप्रसादजी वर्णीजी से हरिजन मंदिर प्रवेशका समर्थन कराया । जिससे यहां तक की नोबत आई कि वर्णीजीको ईसरी छोड़नेकेलिये तैयार होना पड़ा । जब वर्णीजी ने अपनी

गलती स्वीकारकी तब जनता शान्त हुई। जब आपको उसमें सफलता न मिली तब आप कानजीके मतके समर्थनमें “जैनतत्त्वमीमांसा” लिखकर व्यवहार धर्मका लोपसे परमार्थकी सिद्धि सिद्ध करनेका प्रयत्न किया। आप तो चाहते हैं कि “न रहै वास और न बजे वांसुरी” अर्थात् न रहै व्यवहारधर्म और न रहै किसी प्रकारका रोकटोक पर अभी ऐसा होना बहुत दूर है। अभी तो पंचमकालका ढाई हजार वर्ष ही बीता है।

इसलिये जब तक शुद्धोपयोगकी दशाको यह जीव प्राप्त न करसके तबतक शुद्धोपयोगकी प्राप्तिका उपाय करते रहना यही जिनेन्द्र भगवानका आदेश है। अतः इसका लोप कैसे किया जा सकता है? आचार्य तो यहांतक कहते हैं कि जो धर्मध्यान सावलम्बन है वह भी देशव्रती श्रावकोंके मुख्यतया नहीं होता। देखो भावसंप्रद।

“कहियाणीदिद्विवाए पडुच्च गुणठाण जाणि भाणाणी।

तम्हा स देसविरयो मुक्खं धम्मं ण भाएई ॥ ३८३

यह धर्मध्यान मुख्यपने देशविरत श्रावकोंके क्यों नहीं होता इसका कारण यह है कि गृहस्थोंके सदा काल बाह्याभ्यन्तर परिग्रह परिमितरूपसे रहते हैं। तथा आरंभ भी अनेक प्रकारके बहुतसे होते हैं इसलिये वह शुद्ध आत्मा का ध्यान कभी नहीं कर सकता है।

‘किं च सो गिहवंतो वहिरंगंतरगंधपरिमितो णिच्चं।

वहुआरंभपउत्तो कह भायइ शुद्धमप्पाणं” ३८४

इसलिये गृहस्थोंका धर्मध्यान देवपूजादि षट्कर्मोंका करना ही है।

“जिनेन्द्रा पात्रदानादिस्तत्र कालोचितो विधिः ।

भद्रध्यानं स्मृतं तदि गृहधर्माभ्यात् बुधैः”

अर्थात् जिनेन्द्र देवकी पूजा करना पात्रदान देना तथा सम-  
वानुसार पूजा या दानकी विधि करना भद्रध्यान कहलाता है।  
ऐसा ध्यान यथोचित गृहस्थधर्ममें ही होता है इसीलिये विद्वान  
लोग इसे धर्मध्यान कहते हैं। क्योंकि भद्रध्यान भी धर्मध्यानमें  
गर्भित है। यदि ऐसा न माना जायगा तो चौथे पांचवें गुणस्थान  
वर्तिजोषों के धर्मध्यानका अभाव मानना पड़ेगा। किन्तु उनके  
धर्मध्यानका सद्भाव आचार्यों ने बतलाया है। देखो सर्वार्थसिद्धि

“तदविरतदेशविरतप्रमत्ताप्रमत्तसंयतानां भवति ॥

यह धर्मध्यान चौथे गुणस्थानसे लेकर सातवें गुणस्थान तक  
होता है। यह धर्मध्यान जो चौथे पांचवें गुणस्थानमें होता है  
वह पंच परमेष्ठीके आश्रयसे ही होता है। अर्थात् दान पूजा  
स्वाध्याय आदि बटु कर्म करते समय जो गृहस्थोंके एकत्र परि-  
णाम होते हैं उसीको भद्रध्यान भी कहते हैं। अतः भद्रध्यान भी  
धर्मध्यान ही है। भद्रध्यान कोई धर्मध्यानसे अलग वस्तु नहीं  
है। क्योंकि इस भद्रध्यानमें दानपूजादि द्वारा सर्वज्ञ आज्ञाका  
प्रकाशन होता है और सर्वज्ञाज्ञाका प्रकाशन करना ही आज्ञावि-  
चय धर्मध्यान आचार्योंने बतलाया है। देखो सर्वार्थसिद्धि  
“सर्वज्ञाज्ञाप्रकाशनार्थत्वादाज्ञाविचय इत्युच्यते” इसलिये यह  
स्वतः सिद्ध है कि देवपूजा तीर्थयात्रा दान स्वाध्यायादि सब ही  
कर्म गृहस्थोंके अथवा मुनियोंके आज्ञाविचय धर्मध्यानमें ही गर्भित  
हैं। क्योंकि इसमें जिनेन्द्रदेवकी आज्ञा का प्रतिपालन ही होता है  
एवं जिनेन्द्रदेवकी आज्ञाका प्रकाशन भी होता है। इसलिये यह

आज्ञाविचय धर्मध्यानके अतिरिक्त अन्य कोई भद्रध्यान नहीं है ।

अपायविचय विपाकविचय और संस्थान विचय धर्मध्यान भी सविकल्प है आलम्बन सहित है व्यवहार स्वरूप है क्योंकि इन ध्यानोमें भी अपने तथा पराये जीवोंके दुःख दूर करनेके उपायोंका विचार होता है कर्मोंके विपाकसे जीवोंकी क्या क्या अवस्था होती है उसका चिन्तन किया जाता है तथा कर्मोदयसे यह जीव कहां कहां उत्पन्न होकर कैसे कैसे दुःख भोगता है । इत्यादिक विकल्पोके आश्रय विचारका धारा प्रवाहित होती है । इसलिये यह सर्व धर्मध्यान व्यवहार स्वरूप है । इन ध्यानोसे अशुभ कर्मोंकी गुणश्रेणी निर्जरा भी होती है ।

तथा अपायविचय धर्मध्यानके द्वारा तीर्थंकर प्रकृतिका बन्ध कर मोक्षमार्गका प्रकाश भी किया जाता है । इन धर्मध्यानोमें उत्तमोत्तमादि दश धर्मोंका सोलह कारण भावनाओंका एवं द्वादश अनुप्रेक्षाका भी चिन्तन मनन, किया जाता है । वह सब व्यवहार स्वरूप ही है । परमार्थ स्वरूप नहीं है तोभी इनके आश्रयसे आत्म स्वरूपकी प्राप्ति अवश्य होती है । इस व्यवहारके किये बिना परमार्थ स्वरूपकी प्राप्ति नहीं हो सकती । आप जो व्यवहारका लोप कर परमार्थकी सिद्धि करना चाहते हैं वह कौन सा परमार्थ है जो व्यवहार धर्मका लोप करनेसे प्राप्त होता है । जैनागम तो इस बातको स्वीकार नहीं करता । जैनागमका तो यह कहना है कि परमार्थस्वरूपका लक्ष्य बनाकर उसकी प्राप्तिके लिये उद्यम करते रहो जब परमार्थस्वरूपकी प्राप्ति होजावेगी तब उद्यमकरने का व्यवहार स्वतः छूट जावेगा । जबतक परमात्मपदकी प्राप्ति नहीं होती तबतक पुरुषार्थ रूपी व्यवहार करना ही पडता है ।

इसी बातको स्पष्ट करते हुये आचार्य दृष्टान्त द्वारा समझाते हैं कि—



“यथा अंधके कंध परि चढे पंगु नर कोय ।  
याके दृग वाके चरण होय पथिक मिल दोय ॥  
जहां ज्ञान क्रिया मिले तहां मोक्षमग सोय ॥  
वह जाने पदको मरम वह पदमें थिर होय ।

देखो समयसारका सर्व विशुद्धि द्वार

जैसे फलका कारण पुष्प है किन्तु फल लगने के बाद पुष्प स्वतः विनष्ट होजाता है उसी प्रकार परमार्थपदकी प्राप्तिके लिये व्यवहार भी निमित्तकारण है जब परमार्थ पदकी सिद्धि हो जाती है तब व्यवहार स्वतः छूट जाता है । इसके पहिले नहीं श्रुतः व्यवहारका लोप कर जो परमार्थकी सिद्धि चाहते हैं वह महा पंडित होनेपर भी “ पद पदके पंडित भये ज्ञान भया अपार वस्तु स्वरूप समझे नहीं सब नकटीका शृंगार ” इस कहावतके अनुसार वह जैनागमके मर्मज्ञ नहीं हैं । समयसारमें व्यवहारका छोड़कर केवल निश्चयको ही परमार्थभूत माननेवालोंको भी मिथ्यादृष्टि बतलाया है । एवं निश्चयको छोड़कर केवल व्यवहार ही में मग्न हैं उसको भी मिथ्यादृष्टि बतलाया है । यथायोग्य अपने पदस्थके अनुसार व्यवहारका साधन करता रहै परमार्थका लक्ष रखे उसीको “ स्याद्वादका जाननेवाला सम्यग्दृष्टि है ” ऐसा कहा है ।

“समुझे न ज्ञान कहै कर्म कियेसे मोक्ष, ऐसे जीव विकल मिथ्यातकी गहलमें । ज्ञानपक्ष गहै कहै आत्मा अवन्ध सदावरतें स्वच्छंदतेई डूले है चहलमें । यथायोग्य कर्म करे ममता न धरे रहैं सावधान ज्ञान ध्यानकी टहलमें । तेई भवसागरके ऊपर हैं तरे जीव जिन्हको निवास

## स्यादवादके महलमें”

—पुन्यपापशक्त्यकरण अधिकार

व्यवहारका लोप मोक्ष प्राप्तिके पहिले नहीं होता क्योंकि बिना संयम धारण किये तो मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती तथा संयम है सो व्यवहार है वह दो प्रकारका है एक सागार दूसरा अनगार । सागार संयम संप्रन्थ है और निरागार परिग्रह रहित संयम है । सो ही कुन्द कुन्द स्वामीने चारित्र प्राभृत में प्रगट किया है ।

“दुविहं संजमचरणं सायारं तह हवे निरायारं ।

सायारं सगंगं परिगहहरदियं खलु निरायारं २० गाथा

सागारसंयमका दर्जा या स्वरूप

“दंसणुवयसामाइय पोसह सचित्तरायभरोय ।

वंभारपरिगह अणुमणु उदिट्ट देसविरदो य” २१

इसको कुन्दकुन्दस्वामी ने आवक धर्म बोलकर घोषित किया है जो व्यवहार स्वरूप है ।

“एवं सावयधम्मं संजमचरणं उदेसियं सयलं

सुद्ध संजम चरणं जइधम्मं निक्कलं वोच्छे” २६

इसके आगे अनगार धर्मका निरूपण किया है वह भी व्यवहार स्वरूप ही है ।

“पंचिंदियसंवरणं पंचवया पंचविंसकिरियासु ।

पंच सभिदि त्तयगुत्ती संजमचरणं निरायारं” २७

अर्थात् पांचों इन्द्रियोंको वश में करणा पांच महाव्रतोंको धारण करना पचीस क्रियाओंका पालन करना, पांच समिति तीन गुप्तिका पालन करना यह अनगार (मुनियोंका) चारित्र है ।

यह व्यवहार चारित्र मुनिलिंग मोक्षमार्गको दिखाता है प्रगट करता है ।

“दंसेइ मोक्षमगं सम्मतं संयमं सुधर्मं च ।

लिङ्गं शाश्वतं जिह्ममग्ने दंसं मणिचं” ५४

—बोधप्राप्तये

सम्यक्त्व उत्पन्न होनेमें जो दश प्रकारका निमित्त कारण बतलाया है उसमें निग्रन्थजिगका अवलोकन भी एक कारण है दश प्रकारके व्यवहार सम्यक्त्व प्राप्तिका कारण निम्न प्रकार गुणभद्राचार्य आत्मानुशासनमें बतलाते हैं कि—

“आज्ञामार्गसमुद्भवमुपदेशास्तत्रवीजसंश्लेषात्

विस्तारार्थम्यां भवसवपरमावादिगाढे च”

टीका—एवं जिनसर्वज्ञ वीतरागवचनमेष प्रमाणं क्रियते तदा आज्ञासम्यक्त्वं कथ्यते १ निग्रन्थलक्षणे मोक्षमार्गो न वस्त्रादिवेष्टितः पुमान् कदाचिदपि मोक्षं प्राप्स्यति एवंविधो मनोभिप्रायो निग्रन्थलक्षणमोक्षमार्गं रुचिमार्गिसम्यक्त्वं द्वितीयमुच्यते २ त्रिषष्टिलक्षणमहापुराणसमाकर्षणेन बोधिसमाधिप्रदानकरणेन यदुत्पन्नं श्रद्धानं तदुपदेशनामकं सम्यग्दर्शनं मण्यते ३ मुनीनामाचारसूत्रं मूलाचारशास्त्रं श्रुत्वा यदुत्पद्यते तत्सूत्रसम्यक्त्वं कथ्यते ॥ ४ ॥ उपलब्धिवशाद् दुरभि निवेश दिष्वंसात् निरुपमोपशमोभ्यन्तरकारणाद् विज्ञातदुर्गाल्येव जीवादिपदार्थवीजभूतशास्त्राद्यदुत्पद्यते तद्बीजसम्यक्त्वं

प्ररूप्यते । ५ । तत्त्वार्थसूत्रादि सिद्धान्तनिरूपितजीवादिद्रव्यानुयोगद्वारेण पदार्थान् संचेषेण ज्ञात्वा रुचिं चकार यः स संचेषसम्यक्त्वः पुमानुच्यते ६ द्वादशांगश्रवस्सेन यज्जायते तद्विस्तारसम्यक्त्वं प्रतिपाद्यते ७ अंगवाह्यश्रुतोक्तात् कुतरिचदथादङ्गवाह्यश्रुतं विनापि यत्प्रभवति तत्सम्यक्त्वमर्थसम्यक्त्वं निगद्यते ८ अंगान्यङ्गवाह्यानि च शास्त्राण्यधीत्य यदुत्पद्यते सम्यक्त्वं तदवगाढमुच्यते ९ यत्केवलज्ञानेनार्थानवलोक्य सदृष्टिर्भवति तस्य परमावगाढसम्यक्त्वं कथ्यते १० ।

उपरोक्त सब साधन सम्यक्त्व प्राप्त करनेके निमित्तकारण हैं और व्यवहार स्वरूप हैं । इसलिये व्यवहारका लोप करना या मोक्षमार्गका लोप करना एक ही बात है । क्योंकि सम्यग्दर्शनके प्राप्त किये बिना मोक्षमार्ग बनता नहीं और उपरोक्त कारणों के बिना सम्यक्त्व प्राप्त होता नहीं । इसलिये व्यवहारका लोप करना या मोक्षमार्गका लोप करना दोनोंमें कोई अंतर नहीं है

रोज हम पूजा करते हैं उसमें देव शास्त्र गुरुकी भक्ति करने से सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान सम्यक् चरित्रकी प्राप्ति होकर संसारका नाश होता है और मोक्षकी प्राप्ति होती है ऐसा बतलाया है ।

जिने भक्तिर्जिने भक्तिर्जिने भक्तिः सदाऽस्तु मे ।

सम्यक्त्वमेव संसारवारणं मोक्षकारणं ॥

श्रुते भक्तिः श्रुते भक्तिः श्रुते भक्तिः सदाऽस्तु मे ।

सज्ज्ञानमेव संसारवारणं मोक्षकारणं ॥

गुरौ भक्तिगुरौ भक्तिगुरौ भक्तिः सदाऽस्तु मे ।

चारित्र्यमेव संसारवारणं मोक्षकारणं ॥

क्या यह कथन असत्य हैं ? कदापि नहीं । समंतभद्राचार्य जैसे तार्किक आचार्यने भी जिनेन्द्रकी भक्तिको सर्वदुःखोंको नाश करनेवाली अर्थात् मोक्ष सुख को प्राप्त करानेवाली बतलाई है ।

“देवाधिदेवचरणे परिचरणं सर्वदुःखनिर्हरणं ।

कामदुहि कामदाहिनि परिचिनुयादादृतो नित्यं ॥

रत्नकरंडे

कुन्दकुन्दस्वामीने भी पूजा और दानको गृहस्थोंका मुख्य धर्म बतलाया है । और मुनिराजोंका ध्यान और अध्ययन करना मुख्य धर्म बतलाया है जिससे मोह और क्षोभ परिणामों का नाश हो कर आत्मधर्मकी प्राप्ति होती है ।

दाणं पूजा मुक्खं सावयधम्मे ण सावया तेण विखा ।

भाणजभयणं मुक्खं जइधम्मे तं विखा तहा सो वि ॥११॥

जिणपूजामुणिदारणं करेइ जो देइ सत्तिरूवेण ।

सम्माइट्ठी सावय धम्मी सो होइ मोक्खमग्गरवो ॥१२॥

रयणसारे

अर्थात् अपनी शक्तिके अनुसार जो आवश्यक दान और पूजा करता है वह मोक्षमार्गमें गमन करता है यह कुन्दकुन्द स्वामीके वचन हैं जो अध्यात्म रसके रसिक पूर्णज्ञाता थे उनके समयसारादि ग्रन्थोंको पढ़कर आप जैसे विद्वान भी व्यवहार धर्मको लोप करने में परमार्थकी सिद्धिका स्वप्न देख रहे हैं यह बड़े आश्चर्य की बात है ।

तं धम्मं केरिसं हवदि तं तथा-

शिक्षणे पूजा—उस धर्मका स्वरूप क्या है। इसके उत्तरमें  
मीमांसक कहते हैं—

“पूजादिसुवयसहितं पुण्यं हि जिणेहि सासणे भणियं ।

मोहक्खोहविहीणो परिणामो अप्पणो धम्मो ॥ ८१.

टीका—पूजादिषु व्रतसहितं पूजा आदि; एषां कर्मणां तानि  
पूजादीनि तेषु पूजादिषु व्रतसहितं आवश्यकव्रतसहितं पुण्यं स्वर्गसौ-  
ख्यदायकं । कर्म जिनैस्तीर्थंकरपरमदेवैरपरकंवलीभिरच हि  
स्फुटं शासने आहंतमते उपासकाध्ययननामन्यङ्गे भणितं कर्तुं तथा  
प्रतिपादितं । इदं कर्म करणीयमित्यादिष्टं । यदीदं सर्वज्ञ वीतराग  
पूजास्तदाहं । तीर्थंकरनामगोत्रबन्धकारणं विशिष्टं निर्निदानं  
पुण्यं पारम्पर्येण मोक्षकारणं गृहस्थानां श्रीमद्विभक्तिं तर्हि साक्षा-  
न्मोक्षहेतुभूतो धर्मः क इत्याह—मोहः पुत्रकलत्रमित्रघनादिषु ममेद-  
मिति भावः, क्षोभः परोषहोपसर्गानिपाते चित्तस्य चलनं, ताभ्यां  
विहीने रहितः मोहक्षोभविहीन एव गुणविशिष्ट आत्मनः शुद्धबुद्धि-  
कस्वभावस्य स परिणामो गृहस्थानां न भवति पंचसूनासहित-  
त्वात् !

खंडनी घेषणी चुल्ली उदकुंभः प्रमार्जनी ।

पंचसूना गृहस्थस्य तेन मोक्षं न गच्छति ॥

यदि मोक्षं न गच्छति तदा जिनसम्यक्त्वपूर्वकं दानपूजादि-  
लक्षणं, विशिष्टगुणमुपाह्वयं गृहस्थः स्वर्गं गच्छति परंपर-  
यां जिनसिंहेन मोक्षमपि प्राप्नोति ।

सम्यक्त्वकी प्राप्ति का कारणभूत होनेसे दान पूजादि व्यवहार  
धर्म को परंपरा मोक्ष का कारण बतलाया है। इसलिये उपादेय भी

है । इसको सर्वथा हेय समझकर जो छोड़ बैठते हैं वे संसारमें घोर दुःखोंको भोगतेहुये परिभ्रमण करते हैं ऐसा आचार्योंका कहना है ।

“खय कुट्ट मूल खलो लूय भयंदर जलोदर खिसिरो ।

सीदुएह वाहिराई पूजादाणंतराय कम्मफलं ” ३७

“शरइ तिरियाइ दुरई दरिद वियलंगहाणिदुक्खाणि ।

देव गुरु सत्थ वंदण सुयमेय सज्झाइ दाणविषणफलं ३७

रयससारे

अर्थात् दान पूजा स्वाध्याय वन्दना आदि व्यवहारधर्मको हेय बतलाकर उसका निषेध करना विघ्न करना उपरोक्त दुःखोंका कारण है ऐसा कुन्दकुन्द स्वामीका कहना है । वे बोधप्राप्तमें कहते हैं—

सो देवो जो अत्थं धम्मं कामं सुदेइ णाणं च ।

सो देइ जस्स अत्थि दु अत्थो धम्मो य पच्चज्जा २४

—बोधप्राप्तते

टीका— स देवो यो ऽर्थं धनं निधिं रत्नादिकं ददाति धर्मं चारित्र्यलक्षणं दयालक्षणं वस्तुस्वरूपमात्मोपलब्धिलक्षणमुत्तम-क्षमादिदशभेदं सु ददाति । सुष्ठु अतिशयेन ददाति । कामं अर्घ-मंडलिक मण्डलिक ग्रहामण्डलिक बलदेव वासुदेव चक्रवर्तीन्द्रध-रणेन्द्रभोगं तीर्थकरभोगं च यो ददाति स देवः सुष्ठु ददाति ज्ञानं च केवलं ज्योतिः ददाति । स ददाति यस्य पुरुषस्य यद्वस्तु वर्तते अस्तत्कथं दातुं समर्थः यस्यार्थो वर्तते सोऽर्थं ददाति यस्य धर्मो वर्तते स धर्मं ददाति । यस्य प्रव्रज्या दीक्षा वर्तते स केवलज्ञान-हेतुभूतां प्रव्रज्यां ददाति यस्य सर्वसुखं वर्तते स सर्वसौख्यं ददाति ।

ऐसा ही अन्य आचार्यों का कहना है ।

“एकापि समर्थेयं जिनभक्तिदुर्गतिं निवारयितुं ।

पुण्यानि पूरयितुं दातुं मुक्तिश्रियं कृतिनः”

( चत्रचूडामणी )

एवमर्थं ज्ञात्वा ये जिन पूजन स्तवन नव जीर्ण चैत्य  
चैत्यालयोद्धारण यात्रा प्रतिष्ठादिकं महापुण्यं कर्म कर्मविध्वंसकं  
तीर्थंकर नामकर्म दायकं विशिष्टं निदानरहितं प्रभावनाङ्गं गृहस्थाः  
संतोऽपि निषेधंति ते पापात्मानो मिथ्यादृष्टयो नरकादि दुःखं  
चिरकालमनुभवन्ति, अनन्तसंसारिणो भवन्तीति भावार्थः ।

इस कथनसे स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहारका लोप नहीं किया  
जासकता जो व्यवहारका लोप कर परमार्थकी सिद्धि चाहता है  
वह मिथ्यादृष्टि है अनन्त संसारी है ।

आचार्योंने द्रव्यलिङ्गको भावलिङ्गका कारण बतलाया है द्रव्य-  
लिङ्ग व्यवहार स्वरूप है उसके बिना भावलिङ्ग होता नहीं यह  
जैनागमका अटल सिद्धांत है इसलिये व्यवहारके बिना निश्चय  
होता नहीं ।

“द्रव्यलिङ्ग समास्थाय भावलिङ्गी भवेद्यतिः ।

विना तेन न बन्धः स्यान्नानाव्रतधरोऽपि सन् ।

द्रव्यलिङ्गमिदं ज्ञेयं भावलिङ्गस्य कारणं ।

तदध्यात्मकृतस्पर्ष्टं नेत्रनिषयं यतः ॥

इसी प्रकार कुन्दकुन्द स्वामीका भी यही कहना है ।

देखो भावप्राप्त गाथा ।

पयडहि जिनवरलिङ्गं अर्चितर भावदोसपरिसुद्धो ।



भावमलेण य जीवो वाहिरसंगमि मयलियह । ७० ॥

टीका— हे जीव हे आत्मन् प्रगटय जिनवरलिंगं पूर्वं जिनवरलिंगं त्वं धर नग्नो भव । पश्चात् कथंभूतो भव आभ्यन्तर भावेन जिनसम्यक्त्वपरिणामेन कृत्वा दोषपरिशुद्धो दोषरहितो भव इदमत्र तात्पर्यं—द्रव्यलिंगं विना भावलिंगी सन्नपि मोक्षो न लभते इत्यर्थः शिवकुमारो भावलिंगी भूत्वापि स्वर्गं गतो न तु मोक्षं, जम्बूस्वामिभवे द्रव्यालिंगी अतिकष्टेन संजातस्तस्मिन् च सति भावलिंगेन मोक्षं प्राप । भावमलेनापरिशुद्धपरिणामेन जिनसम्यक्त्वरहिततया, बाह्यसंगे सति मयलियह मलिनो भवति सम्यक्त्वं विना निर्गन्धोऽपि स्रग्न्धो भवतीति भावार्थः । स्याद्भावेन मोक्षो द्रव्यलिंगापेक्षत्वात् । स्याद्द्रव्यलिंगे मोक्षो भावलिंगापेक्षत्वात्, स्यादुभयं क्रमार्पितोभयत्वात्, स्यादवाच्यं युगपद्वक्तुमशक्यत्वात् स्याद्भावलिंगं चावक्तव्यं च स्याद् द्रव्यलिंगं चावक्तव्यं च स्यादुभयं चावक्तव्यं चेति सप्तभंगी योजनीया ।

दृष्टान्तं— पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोति दधिव्रतः ।

अगोरसत्रतो नोभे तस्मात्तत्त्वं त्रयात्मकं ”

अतः कुन्दकुन्दम्बामी वहते हैं कि भावलिंगके विना केवल द्रव्यलिंगसे बोधिसमाधिकी सिद्धि नहीं होती । और द्रव्यलिंगके विना भावलिङ्ग होता नहीं । इसलिये द्रव्यलिङ्ग सहित भावलिङ्ग और भावलिङ्ग सहित द्रव्यलिङ्ग ही मोक्ष प्राप्तिमें साधनभूत है ।

“भावेण होइ नग्नो मिच्छत्ताईयं दोस चइऊणं ।

प्रच्छा दन्वेण सुखी पयडदि लिंगं जिण्णाणाए” ७३

टीका—भावेन परमधर्मानुरागलक्षणजिनसम्यक्त्वेन भवति कीदृशो भवति ? नग्नः वस्त्रादिपरिग्रहहितः किं कृत्वा पूर्वं मिथ्यात्वादींश्च दोषांस्त्यक्त्वा मिथ्यात्वाविरतिप्रमादकषाययोगलक्षणास्वद्वाराणि त्यक्त्वा । पश्चात् भावल्लिङ्गधर्मादनन्तरं मुनिदिनम्बरः प्रगटयति स्फुटीकरोति । किं तत् ? लिंगं जिनमुद्रां कया ? जिण्णाणाए जिनस्याङ्गया जिनसम्यक्त्वेन सम्यक्त्वश्रद्धा-नरूपेणेति बीजाङ्कुरन्ध्यायेनोभयं संलग्नं ज्ञातव्यं । भावल्लिङ्गेन द्रव्यलिङ्गं द्रव्यलिङ्गेन भावल्लिङ्गं भवतीत्युभयमेव प्रमाणीकर्तव्यं एकान्तमतेन तेन सर्वं नष्टं भवतीति वेदितव्यं । अलं दुरा-ग्रहेणेति ।

अर्थात् द्रव्यलिङ्गके विना भावल्लिङ्ग होता नहीं और भावल्लिङ्ग के विना भी केवल द्रव्यलिङ्ग से परमार्थकी सिद्धि नहीं होती इस से यह स्पष्ट सिद्ध होजाता है कि व्यवहार को छोड़कर निश्चयसे परमार्थ सिद्ध नहीं होता इसलिये निश्चय या परमार्थ सिद्ध करनेके लिये व्यवहारको शरण लेनी पड़ती है । क्योंकि इस के विना परमार्थ सिद्ध नहीं हो सकता यह नियम है । इसलिये व्यवहारको भी परमार्थकी सिद्धिकेलिये करते रहना परमावश्यक है ।

“पापारंभणिविप्पिण्णारंभे पउत्तिकरणं पि ।  
ण्णारं धम्मज्झारं जिण्णभणियं सव्वजीवारं ” ६७

रथणसारे ।

कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं कि पापारंभकी तो निवृत्ति कर के

पुण्यारंभकी प्रवृत्ति करनी चाहिये यह सम्यग्ज्ञानका कार्य है इससे धर्मध्यानकी सिद्धि होती है और धर्मध्यान प्राप्त करनेमें प्रधान कारण है।

“धम्मज्झाणम्भासं करेह तिविहेण जाव सुदेण  
परमप्पम्भाण चेतो तेयेव खवेह कम्माणि” ६६

रयणसार

अर्थात् जबतक शुक्लध्यान की प्राप्ति न हो तबतक धर्मध्यान का अभ्यास करते रहना चाहिये। जो आज्ञाविचय, अपाथविचय, विपाकविचय, और संस्थानविचय भेदरूप है।

वह छठे गुणस्थान तक तो सविकल्प आलम्बन सहित है क्योंकि यहां तक परमाद अवस्था है अतः प्रमत्त अवस्था में निर्विकल्प ध्यान बनता नहीं इस बातको ऊपर बताया गया है। श्रेणी आरोहणके पहिले व्यवहारका ही आलम्बन है। वह छूट नहीं सकता। अतः आचार्य कहते हैं कि—

जो निश्चय व्यवहार रत्नत्रय जानें नहीं।

सो तप करई अपार मृषा रूपः जिनवर कहां।

“मिच्छय व्यवहारसरूवं जो रयणत्तयं ण जाणइ सो।

जं कीरइ तं मिच्छारूवं सव्वं जिणुदिट्ठं, १२५

रयणसार

अर्थात् निश्चय और व्यवहार रत्नत्रयका जो नहीं जानता है वह मिथ्यादृष्टि है और उसका तपश्चरणादि सर्व व्रत नियम मिथ्या है ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है अर्थात् व्यवहार रत्नत्रय के बिना निश्चय रत्नत्रय की प्राप्ति नहीं होता। ऐसा जान बिना व्यवहारको छोड़कर केवल निश्चयकी (परमार्थ स्वरूपकी) सिद्धि करना जो चाहता है वह अथवा परमार्थके लक्ष्य बिना केवल व्यवहारको ही

परमार्थ स्वरूप समझकर व्यवहारमें ही तल्लीन रहता है वह भी बहिरात्मा है इसलिये एकको छोड़कर एक की सिद्धि नहीं होती यह अटल नियम है। अतः अपने पदस्थके अनुसार परमार्थकी सिद्धिकेलिये व्यवहारका साधन करते रहना चाहिये। यदि ऐसा न माना जायगा और व्यवहारको हेय ही समझा जायगा तो फिर व्यवहारधर्मको परंपरा मोक्षका कारण बताकर उसको करने का उपदेश आचार्योंने किसलिये दिया है ! इसलिये यही मानना उचित है कि—

यथायोग्य क्रिया करे ममता न धरे रहै सावधान  
ज्ञानध्यानकी टहलमें। तेई भवभागरके ऊपर है तिरै जीव  
जिनको निवास स्यादवादके महलमें।

आवकोंके करने योग्य त्रेपन क्रियाओंका वर्णन सर्वज्ञदेवने ही तो किया है ! वह व्यवहार स्वरूप नहीं तो और क्या है ?

“गुणवयतबसमपडिमादाणं जलगालणं अणत्थमिणं

दंसणणाणचरिचं किरिया तेवणमावया भणिया १५३

फिर इसके करनेका निषेध कैसा ? अथवा इसके न करने से परमार्थकी सिद्धि कैसी ! जिस प्रकार आवकों के पालन करने योग्य त्रेपन क्रियाओंका निरूपण किया है उसीप्रकार मुनिराजोंके लिये भी अठाईस मूलगुण आदि पालन करने का आदेश किया है जो व्यवहार स्वरूप है जो छूटे भातवे गुणस्थान तक अखंडित स्वरूप है। फिर अज्ञतअवस्था में उसके करनेका निषेध कैसा ? क्या रोगका निदान कर रोगका निश्चयकर लेनेसे और इस दवासे यह रोग नष्ट होगा ऐसा जान लेने मात्रसे रोग नष्ट होता है ? नहीं, रोग नष्ट करने के लिये दवाका प्रयोग करना पड़ेगा इसी प्रकार जिन जिन कारणोंसे संसार परिभ्रमणका रोग इस जीवको हुआ

है जिससे यह जीव इस प्रकारका दुःख सहन कर रहा है और इस दुःखको दूर करने का यह उपाय है । उन उपायोंको जान लेनेमात्र से संसार परिभ्रमणका रोग नष्ट नहीं हो सकता । रोग नष्ट करने के लिये रोग नष्ट करनेवाले उपायोंको करना पड़ेगा तब ही वह रोग नष्ट होसकता है अन्यथा नहीं अर्थात् “ कान्धवाङ्मनः कर्म योगः ” ‘स आश्रवः’ इसकेद्वारा तो यह जीव कर्मोंको आकर्षित करता है और मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषायोगा बन्धहेतवः” इसके द्वारा यह जीव अपने प्रदेशोंके साथ कर्मोंका बन्धकर दुःखी होता है अर्थात् चारों गतियों के दुःखों को भोगता हुआ भ्रमण करता है इस रोगको मिटानेके लिये सुगुरु कहते हैं कि प्रथम तो जो कर्म आनेका कारण है ( अपथ्य है ) उसको हटावो अर्थात् आश्रवका निरोधकर संवरकरो “ आश्रवनिरोधः संवरः ” इसके बाद बन्धे हुये कर्मोंको नष्ट करनेके लिये तपरूपी चारित्र्यको धारण करो । ऐसा करनेसे तुम्हारा संसार परिभ्रमणका रोग मिट जायगा । तो ऐसा जानलेने मात्रसे क्या संसार परिभ्रमण करनेका हमारा रोग नष्ट होजायगा ? कदापि नहीं इस रोगको नष्ट करने के लिये चारित्र धारण करना ही पड़ेगा इसी बातको स्पष्ट करते हुये कुन्दकुन्द स्वामीने रथणसार में घोषित किया है कि—

शाश्वती खवेह कम्मं शाश्वतलेखेदि सुवोलये अण्णाश्वी ।

विज्जो भेसज्जमहं जाणे इदि किं णस्सदे वाही ॥७२॥

अर्थात् ज्ञानी पुरुष अपने ज्ञानबलसे कर्मोंको नष्ट कर देता है ऐसा जो कहता है सो अज्ञानी है मिथ्यादृष्टि है क्योंकि विना चारित्र्यके धारण किये विना केवल ज्ञान बलसे कभी कर्म नष्ट नहीं हो सकता है । जैसा कि रोग और औषधिके जानलेने मात्रसे रोग नष्ट नहीं होता । रोग नष्ट कर देने के लिये औषधिका सेवन

करना पड़ेगा और अपथ्यका सेवन छोड़ना पड़ेगा उसी प्रकार संसार परिभ्रमणका रोग दूर करने के लिये चारित्र्य धारण करना पड़ेगा और रोग होनेका कारण मिथ्यात्व अबिरतादि कुपथ्य को हटाना पड़ेगा तब ही संसार परिभ्रमण का रोग इस जीवका नष्ट होसकता है अन्य प्रकारसे नहीं फिर व्यवहारका लोप करनेसे परमार्थ की सिद्धि कैसी ? व्यवहारका लोप करनेवाला तो दोनों लोकसे भ्रष्ट हो होगा उसके परमार्थकी सिद्धि तीन काल में कभी नहीं होगी । परमार्थकी सिद्धि तो व्यवहारके आश्रयसे ही होगी यह अटल सिद्धान्त है इसीलिये आचार्योंने गृहस्थाश्रममें शानपूजादि षट् कर्म करनेका उपदेश दिया है और मुनिराजोंका षट् आवश्यकतादि पालन करने का उपदेश दिया है इसका लोप करनेवालोंके परमार्थकी सिद्धि होगी या अपरमार्थकी सिद्धि होगी इसके लिये हम क्या कहें इस के लिये तो आचार्य स्वयं घोषित करते हैं कि—

“मदिसुदिशास्रवलेण हु स्वच्छंदं वोल्लइ जिणुत्तमिदि ।  
जो सो होइ कुदिट्ठी ण होइ जिणमग्गलम्मारवो ॥ ३ ॥

रयणसारे

अर्थात् जो मनुष्य मति श्रुत ज्ञानके घर्ममंडमें आकर भ्राजितेन्द्र देवके द्वारा प्रतिपादित तत्त्वोंको अपने मनकल्पित यद्वा तद्वा प्रतिपादन करता है अथवा आगमके सत्यार्थको छिपाकर मिथ्या कहता है वह मिथ्यादृष्टि है । वह जिनधर्मका पालन करता हुआ भी जैनधर्मसे सर्वथा पराङ्मुख है जैनधर्मसे वहिर्भूत मिथ्यादृष्टि है । ऐसा समझना चाहिये ऐसा कुन्दकुन्दस्वामीका कहना है ।

आचार्य कहते हैं कि मोक्षरूपी तरु ( वृक्ष ) के सम्यक्त्वरूपी जड़ है ( मूल है ) वह निश्चय और व्यवहार स्वरूप है ।

“सम्पत्तरयणसारं मोक्षमूलमिदं महियं ।

तं जाणिज्जइ शिच्छयववहाररूपं दोभेदं” ॥४॥

रयणसारे

अर्थात् मोक्षतरुके निश्चय और व्यवहार दोनों प्रकारके सम्यक्त्व मूल कहिये जब हैं इन दोनों जडों में से एक व्यवहार जडको काट देनेसे क्या मोक्षरूपी तरु पनप सकता है ? कभी नहीं । मोक्षतरुकी एक जड काटने वाला दूसरा जडको भी नष्ट करदेता है । अर्थात् निश्चय सम्यक्त्वकी प्राप्ति का कारण भूत देव शास्त्र गुरु हैं क्योंकि भद्रा भक्ति रुचि विश्वासके बिना निश्चय सम्यक्त्व हो नहीं सकता । इसलिये देव शास्त्र गुरुकी भद्रारूपी व्यवहार सम्यक्त्वका जो लोप करता है वह निश्चय सम्यक्त्वको भी नहीं प्राप्त कर सकता । क्योंकि कारणके बिना कार्यकी सिद्धि कैसी ? इसलिये जो व्यक्ति व्यवहारका लोप कर परमार्थकी सिद्धि चाहता है वह अपने ज्ञानकी प्रखरतामें जिनागमके अर्थको अन्यथा प्रतिपादन कर “आप हूँतो पाडीयो ले दूवो जजमान” वाली कहावत चरितार्थ कर दिखाता है ।

सम्यक्दृष्टि या सम्यक्त्वके सम्मुख वही जीव है जो आगमानुकूल वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करता है । जो जिनागम को केवली के वचन मानकर उनपर विश्वास करता है ।

“पुवं जिणेहि भणियं जहठियं गणइसेहि वित्थरियं ।

पुव्वहरियक्कमजं तं वोल्हं जो हु सदिट्ठी ” ॥२॥

रयणसारे

अर्थात् जिनागमकी रचना केवली भगवानके वचनानुसार गणधर देवने की और उसके बाद द्वादशांगके अनुसार पूर्वाचार्यों ने अनुयोगोंकी रचना की इस अनुक्रमसे बली आई शास्त्रोंकी

रचना उसको जितराजका कहा हुआ है ऐसा मानकर जो भ्रष्टान करता है और उसीके अनुसार वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन करता है वही सम्यग्दृष्टि है ।

व्यवहार धर्मकी पुष्टि करते हुये कुन्दकुन्द स्वामी कहते हैं कि दान और पूजा करनेवाला भावक त्रिलोक पूज्य होकर मोक्षसुखकी प्राप्ति कर लेता है । देखो रचणसार

“पूयाफलेण तिलोणं सुरपुज्जो हवेइ सुद्धमणो ।

दाणफलेण तिलोणं सारसुहं भुंजदं शियदं” ॥१४॥

“दिण्णइ सुपत्तदाणं विसेयतो होइ भोगसग्गमही ।

शिञ्जालसुहं कमसो शिदिट्ठं जिनवरिदेहिं ॥ १५ ॥

“खेत्तविसेसकाले वविय सुवीयं फलं जहा विउलं ।

होइ तहा तं जाणइ पत्तविसेसेसु दाणफलं” ॥१७॥

“इइ शियसुवित्तवीयं जो थवइ जिणुत्तसत्त खेत्तेसु ।

सो तिहुवणरज्जफलं भुंजदि कल्लाणपंचफलं” ॥१८॥

कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं कि इस व्यवहारधर्मका साधन जो नहीं करते हैं वह पतंगकी तरह लोभकषायरूपी अग्निमें जलकर भस्म हो जाते हैं । वह बहिर आत्मा है ।

“दाणु ण धम्मु ण चागुण भोगु ण बहिरप्पज्जे पयंगो

सो लोहकसायगिगमुहे पडिउ मरिउ ण सन्देहो” ॥१९॥

रचणसार

“दानं न धर्मः न त्यागो न भोगो न बहिरात्मा यः

पतङ्गः स लोभकषायग्निमुखे पतितः मृतः न सन्देहः ॥



प्रश्न कहिये शास्त्रीजी ! व्यवहारका लोप करनेसे परमार्थकी सिद्धि होगी, कि व्यवहारका साधन करनेसे परमार्थकी सिद्धि होगी ? इसलिये व्यवहार धर्मका लोप करना महान अनर्थ का मूल है । परमार्थकी सिद्धि तो होगी ही नहीं प्रत्युत अपरमार्थकी ही सिद्धि होगी अर्थात् मिथ्यात्व ही पुष्ट होगा इसमें संदेह नहीं है ।

आचार्य कहते हैं कि तपके बिना (अनशनादि तपके बिना) ज्ञान, और ज्ञानके बिना तप दोनों ही अकृतार्थ हैं कार्यकारी नहीं हैं इसलिये ज्ञान सहित तपश्चरण को जो आचरण करता है वही भव्यात्मा निर्वाण पदको प्राप्त कर सकता है । देखो मोक्षप्राप्त—

“तवरहियं जं ग्राणं ग्राणविजुत्तो तवो वि अकवत्थो ।

तम्हा ग्राण तवेण संजुत्तो लहइ णिच्चायं” ॥४६॥

इससे स्पष्ट सिद्ध है कि परमार्थकी सिद्धि, बिना व्यवहार साधनके नहीं हो सकती है जो लोग समबसारादि अभ्यात्म प्रयोगों को पढ़कर व्यवहारको हेय बताकर व्यवहारसे पराङ्मुख होते हैं वह वहिरात्मा हैं । क्योंकि कुन्दकुन्दस्वामीका ध्येय व्यवहारको हेय बताकर व्यवहारको छुड़ानेका नहीं है । यदि उनका ध्येय व्यवहार को छुड़ानेका होता तो वे व्यवहारकी पुष्टि इसतरह क्यों करते कि बिना व्यवहार के परमार्थकी सिद्धि नहीं होती इसलिये मानना पड़ेगा कि कुन्दकुन्द स्वामीका ध्येय व्यवहारका लोप करनेका नहीं था । यदि यहांपर कोई यह तर्क करे कि उनका यदि व्यवहारको छुड़ानेका ध्येय नहीं था तो उन्होंने व्यवहारको हेय अथवा असत्यार्थ क्यों बतलाया ? इसका समाधान यह है कि आत्मोपलब्धी जो परमार्थमूल है वह तो आत्मज्ञान ही है ।

क्योंकि उस का उपादान कारण आत्मा ही है बाह्य द्रव्य नहीं बाह्य द्रव्य तो बाह्य ही है वह केवल निमित्त कारण है। अतः निमित्त कारणों का कोई उपादान कारण न मान बैठे इसलिये बाह्य निमित्त कारणों को आत्मस्वरूप से भिन्न मनाने कलिये व्यवहारको हेय वतलाया है, न कि व्यवहार के साधन बिना भी आत्मोपलब्धि होजाती है इसलिये व्यवहारको हेय वतलाया है। आत्मोपलब्धि बिना व्यवहारके होती नहीं, यह नियम है। इस कारण आचार्यों ने कारणका कार्य में उपचार कर व्यवहारका उपादेय भी वतलाया है। देव शास्त्र गुरु यद्यपि आत्मासे भिन्न हैं परस्वरूप हैं तथापि उनके निमित्तसे परणामों में विशुद्धि आकर परमार्थ को सिद्धि होजाती है इस कारण देव शास्त्रगुरु पर होनेपर भी उपादेय हैं परमार्थस्वरूप मोक्षमार्ग उन्ही देवशास्त्र गुरुके द्वारा उपदिष्ट है अतः उनके बताये हुये मोक्षमार्गमें चलनेसे ही इस जीवकी परमार्थरूप सिद्धि होती है और उस मोक्षमार्ग में चलना यही तो व्यवहार है। उस मोक्षमार्गमें गमन किये बिना क्या किसी जीवने मोक्षस्वरूप परमार्थ की सिद्धि की है ? क्या ही नहीं फिर उस मोक्षमार्गमें गमन करने रूप व्यवहार का लोप करनेसे परमार्थकी सिद्धि का आप जो स्वप्न देखते हैं वह स्वप्नमात्र है मिथ्या है। क्योंकि भ्रममें देखो हुई वस्तु आँख खुलने पर (निद्रा दूर होने पर) अदृश्य हो जाता है उसका अस्तित्व कुछ भी दिखाई नहीं देता। उसी प्रकार व्यवहारके लोपमें परमार्थकी सिद्धिका आपका स्वप्न निःसार है। आप की मोहरूपी निद्रा दूर होजाने पर आपका भी व्यवहारके लोप में परमार्थका सिद्धिका अस्तित्व दिखाई नहीं पड़ेगा।

“प्रत्येक द्रव्यकी अपनी प्रत्येक समयकी पर्याय अपने परिखमन स्वभावके कारण होनेसे क्रम नियमित

ही होती है । निमित्त स्वयं व्यवहार है इसलिये उसके द्वारा वह आगे पीछे की जा सके ऐसा नहीं है । उपादानको गौणकर उपचरित वश उसमें आगे पीछे होनेका उपचार कबन करना अन्य बात है ”

ऐसा जो आपका कहना है यह भी जैनागमके सर्वथा विरुद्ध है । क्योंकि धर्म द्रव्य अधर्म द्रव्य आकाशद्रव्य और कालद्रव्य इनमें वैभावकी शक्ति नहीं है । इनमें स्वाभाविकी शक्ति ही है इसलिये ये चार द्रव्य परनिमित्तसे विभावरूप परिणमन नहीं करते क्योंकि उनमें विभावरूप परिणमन करने की वैभाविकी शक्ति ही नहीं है जो परनिमित्त मिलनेपर वह विभावरूप परिणमन करजाय । उनमें तो “उपादानको गौणकर उपचरित वश उनमें आगे पीछे होनेका उपचार करना अन्य बात है” यह संभव ही नहीं, जो उपचरित वश उपादानको गौणकर कुछ कहा जाय । क्योंकि उनकी पर्याये उनमें अपने स्वभावरूप ही होती हैं, उनमें आगे पीछेका कोई सवाल ही नहीं है । किन्तु इतनी बात जरूर है कि उनका परिणमन अपने स्वभावमें होनेपर भी क्रम नियमित ही हो सो भा नियम नहीं है क्योंकि उनमें भी षट्गुण हानि वृद्धि रूप परिणमन हर समयमें होता ही रहता है और वह सर्वथा क्रमवद्ध ही होता है ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि षट्गुण हानि वृद्धि अक्रमवद्ध भी होजाती है । जैसे कि पतिले समयमें संख्यातगुणी वृद्धि हुई तो दूसरे समयमें एक अंश आंधक वृद्धि ही होगी या हानि नहीं होगी ऐसा नियम नहीं है । दूसरे समयमें असंख्यात से अनन्तगुणी हानि वृद्धि भी हो सकती है अथवा संख्यात असंख्यात अनन्तभाग हानि वृद्धि भी हो सकती हैं । इसलिये इन धर्म द्रव्य अधर्मद्रव्य

आकाशद्रव्य और कालद्रव्यमें स्वभावपरिणमन भी सर्वथा क्रम नियमित हो होता है ऐसा मानना अनुचित है।

इस प्रकार सिद्धों में भी स्वाभाविक परिणमन क्रमबद्ध अक्रमबद्ध रूपसे ही होता है। उनमें भी क्रमबद्धका नियम नहीं है। और कालद्रव्यका निमित्त सबमें है ही। संसारी जीव द्रव्यका और पुद्गल द्रव्यका परिणमन स्वभाव होनेपर भी इनमें वैभावकी शक्तिके कारण विभावरूप ही इनका परिणमन होता रहता है इस कारण इनको जैसा निमित्त कारण मिलजाता है। वैसा वह परिणमन कर जाता है इसमें क्रमबद्धका सवाल ही उत्पन्न ही होता। क्योंकि ये दोनों द्रव्य स्वतंत्र होनेपर भी वैभावकी शक्ति के कारण ये परतंत्र भी हैं। बद्ध अवस्थामें स्वतंत्र नहीं हैं परतंत्र ही हैं उनको स्वतंत्र शक्तिकी अपेक्षासे कह सकते हैं किन्तु व्यक्तिकी अपेक्षा तो परतंत्र ही हैं। जो परतंत्र हैं वह क्रमबद्ध अपने स्वभावरूपमें परिणमन नहीं कर सकता। जैसे जेली जेलमें रहनेवाला मनुष्य परतंत्र है वह अपने इच्छा-नुसार कोई भी कार्य नहीं कर सकता है उनको तो जेलर की आज्ञानुसार ही कार्य करना पड़ता है इसी प्रकार संसारी जीव चारणाति रूपी जेलमें पड़ा हुआ है। उसको तो कर्मरूपी जेलर के उद्धानुसार ही कार्य करना (परिणमन करना) पड़ेगा। वह स्वतंत्र कुछ भी नहीं कर सकता। इसीलिये आचार्योंने उस जेलके तोड़नेका उपाय बतलाया है। यदि उन उपायोंसे संसार रूपी जेल तोड़कर यह जीव निकलना चाहे तो निकल सकता है।

यदि वह संसार रूपी जेलमें पड़ा हुआ जीव उन उपायोंको काममें नहीं लाकर क्रमनियमित पर्यायके विश्वासमें बैठ रहे तो क्या वह संसार रूपी जेलसे पार हो सकता है? कभी नहीं। यदि ऐसा नहीं माना जायगा तो सब शास्त्र और जिनैयोंके वचन

सर्व मिथ्या सिद्ध हो जायगे। क्योंकि क्रम नियमित पर्यायका जब नम्बर आवेगा तब स्वयमेव यह जीव मोक्षमें पहुँच जावेगा उसके लिये प्रयत्न करनेकी ( पुरुषार्थ करनेकी ) जरूरत ही नहीं रहती। परन्तु ऐसा हो नहीं सकता इसलिये ऐसा मानने वालोंको आचार्यों ने मिथ्यादृष्टि बतलाया है। देखो समझसार।

“बन्ध बढ़ावे अंध है ते आलसी अज्ञान। मुक्ति हेत करनी करे ते नर उद्यम बान” जो पतुज्य क्रमवद्ध पर्यायकी मान्यता पर विश्वास कर मुक्ति प्राप्त करनेके लिये उद्यम ( पुरुषार्थ ) नहीं करता है वह आलस है अज्ञानी है। मुक्ति पानेके लिये जो उद्यम करता है वह पुरुषार्थी सम्यग्दृष्टि है। अतः क्रमवद्ध पर्यायकी मान्यता सत्य समझ कर निरुद्यमी नहीं होना चाहिये।

ससारी जीवोंकी क्रमवद्ध पर्याय नहीं होती इसका एक नहीं अनेक उदाहरण प्रत्यक्ष देखनेमें आते हैं। उसके न मानना यही तो अज्ञानता है। मैंने मंदिर जानेका विचार किया और जानेके लिये प्रस्तुत भी होगया तथा क्रमवद्ध चलना भी आरंभ कर दिया पर बीच ही में ऐसा कर्मका उद्घ आया कि किसीने छातीमें छुरा भोंक दिया अथवा लडखड़ा कर गिरगया जिससे बेहोश होगया। मुझे बेहोशीकी हालतमें अस्पताल लेगये। यदि कहाजाय कि उस समय ऐसाही होना था सो हुआ इसीका नामही तो क्रमवद्ध पर्याय है। किन्तु ऐसा मानना ही तो नियतिवाद पाखंड है। देखो गोमट्टसार कर्मकांड।

“जत्तु जदा जेष जहा जस्स य शियमेष होदि तत्तु तदा तेण तहा तस्स हवे इदि वादो णियदिवादो हु” ८८२

अर्थात् जो जिसकाल जिसकरि जैसे जिसके नियम करि है सो तिसकाल तीहिकरि तैसे तिस हो के होय है ऐसा नियमकरि

ही सबको मानना सो निवृत्तिवाद पाखंड है। इसलिये संसारी जीवोंका क्रमवद्ध पर्याय मानना ही मिथ्यात्व है। क्योंकि संसारी जीवोंका एक प्रकार परावर्तन अक्रमवद्ध ही पूर्ण होता है। क्रमवद्ध नहीं होता। ऐसा नियम नहीं है कि जो क्षेत्र परिवर्तन करेगा वह आकाशके प्रदेशोंमें क्रमवद्ध जन्ममरण करेगा किन्तु कभी कहीं कभी कहीं जन्ममरण करता है। इसीप्रकार अन्य परावर्तनोंमें समझ लेना चाहिये।

यदि आप कहें कि हम तो द्रव्यमें स्वभावसे होनेवाले परिणमन स्वभाव द्वारा होनेवाली द्रव्यकी प्रत्येक समयकी पर्यायको नियमित रूपसे मानते हैं। यह आपका छल है क्योंकि प्रत्येक द्रव्य परिणमनशील है वह अपने परिणमन स्वभावसे प्रत्येक समय में परिणमन तो करेगा ही इसमें विवाद ही किसको है। क्योंकि द्रव्यका लक्षण—सत् किया है।

“सत् द्रव्यलक्षणं २६ और सत्का लक्षणं “उत्पादव्ययध्रौव्यायुक्तं सत्” ३० ऐसा किया है। इसलिये प्रत्येक द्रव्यमें प्रत्येक समय उत्पाद व्यय और ध्रौव्यपना अनिवार्य है इसमें किसीको विवाद नहीं है। विवाद है नियमित क्रमवद्ध पर्यायकी पलटन में। संसारी जीवोंकी जो विभावरूप पर्याय है वह कर्माधीन होनेसे क्रमवद्ध नहीं होती इसको क्रमवद्ध मानना ही अज्ञानना है या पक्षपात है। कानजीके मतका पोषण है। इसविषयमें अधिक लिखनेकी जरूरत नहीं क्योंकि इस विषयमें अनेक विद्वानोंका स्पष्टीकरण हो चुका है।

इस उपरोक्त कथनसे निमित्तकी प्रवृत्तता भी सिद्ध हो जाती है। तथा क्रमवद्ध पर्याय का भी नाश होजाता है। तथा बाह्य सामग्री एक सी मिलने पर भी सबका समान कर्मोंका क्षयोपशम नहीं होता यह तीन बातें सिद्ध हो जाती है। कारण यह है कि

यदि क्रमवद्ध पर्याय मानली जाय तो पंच परावर्तन संसारका अभाव होते देरी न लगे क्योंकि वह क्रमवद्ध उदयमें आकर पंच परावर्तन संसारको खतम करदेगी किन्तु संसारी जीवोंकी क्रमवद्ध पर्याय नहीं होती इसीकारण जीवका पंचपरावर्तन संसार क्रमवद्ध पूर्ण नहीं होपाता एक एक परावर्तन पूरा करनेमें अनंतानंत काल लग जाना है इसका कारण यही है कि क्रमवद्ध परिवर्तन नहीं होता अमृतकाल धीतने १२ क्रमवद्धका दूसरा नम्बर आता है । वह बात परावर्तनोंका स्वरूप समझने से ध्यानमें आ जाती है । अतः इसपर अधिक लिखनेकी आवश्यकता नहीं समझते । विद्वानोंके लिये इशारा ही काफी है ।

योग्यता सदा तद्रूप ही रहेगी आत्मामें सदा जानने देखनेकी योग्यता है तो वह सदा जानता देखता ही रहे । कम या ज्यादा अथवा विपरीत जैसा निमित्त मिलता है विना निमित्तके योग्यता काम नहीं देती । जैसे भाव इन्द्रिय दोय प्रकार है एक लब्धिरूप और दूसरी उपयोगरूप । तहां ज्ञानावरण कर्मके व्योपशमरूपसे आत्मामें शक्ति होती है सो तो लब्धि कहिये सो तो पांच इन्द्रिय और छठा मनद्वारे जाननेकी शक्ति एक काल तिष्ठे हैं । तब तिनि को व्यक्तिरूप उपयोगका प्रवृत्ति सो ज्ञेयसू उपयोग होय है तब एक काल एक ही सू होय है ऐसी ही ज्ञोपशम ज्ञानको योग्यता है । ऐसा स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षामें कहा है ।

“एवमेक काले प्रगं सायं जीवस्स होदि उवजुचं । सायासायासि पुण्णो सदिसहावेव पुप्फन्ति ” २६०

जब षट्पुणहानि वृद्धि के कर्मसे ही वह स्पष्ट सिद्ध है कि स्वाभाविक परिणमनमें भी क्रमवद्ध परिणमन असिद्ध है । तब वैभाविक परिणमन क्रमवद्ध हो यह बात कैसे बन सकती है क्योंकि

वह परिणमन निमित्तनियत है जैसा जीव और पुद्गल द्रव्यको निमित्त मिलता है वह उसी रूप परिणमन कर जाता है । इसलिये अशुभ निमित्तों को हटाना और शुभ निमित्तोंको मिलाना ऐसा आचार्योंका उपदेश है । यदि सब द्रव्योंका परिणमन क्रमनिमित्त ही होता तो अशुभनिमित्तोंसे बचनेका और शुभनिमित्तोंको मिलानेका जो जैनागमका आदेश है वह निरर्थक ठहरेगा । क्योंकि क्रमनियमित पर्याय में जिससमय जीवको मोक्ष होना है उससमय स्वतः जीवकी मोक्षरूप पर्याय होजायगी । उसके लिये प्रयत्न करनेकी अर्थात् बाह्याभ्यन्तर परिग्रहके त्याग करने तथा मुनिव्रत धारण करनेकी शीतउष्णादि परिषद् सहनेकी और ध्यान।ध्ययन करनेकी जरूरत ही क्या है ! जब क्रमनियतपर्याय का समय आवेगा तब बिना प्रयत्नके ही निर्वाण पदकी प्राप्ति तो हो ही जायगी अतः आचार्योंने जो मोक्ष के लिये पुरुषार्थ करनेका उपदेश दिया है वह सब निरर्थक ही समझना चाहिये । उन्होंने व्यर्थ में ही अपना समय प्रयत्न रचना करने में खोया और अन्य जीवोंको भी व्यर्थ में मोक्ष प्राप्ति के लिये उद्यम करनेमें लगाया । क्योंकि अक्रमवद्धपर्याय तो होगी ही नहीं उनका । तो नियत बन्धा हुआ समय है जो क्रमनियतिमें जिस जीवको नर्क जाना है वह चाहे जितना तपश्चरण करे अथवा परिषद्को सहन करे उससे उसको स्वर्ग मोक्षकी प्राप्ति नहीं होगी उसको तो नर्क ही जाना पड़ेगा । तथा जिस जीवको स्वर्ग जानेका क्रमनियत है वह चाहे जितना पापाचार करे उसको तो स्वर्ग ही मिलेगा । क्यों पंडितजी यही बात है न ? क्योंकि आपके सिद्धांत से क्रमवद्धमें तो अक्रमवद्ध कुछ होटी नहीं सकती इसलिये स्वाधो पीयो मौज उदाओ व्यर्थमें कष्ट सहन करना तो मूर्खता ही है अतः कानजीस्वमीका अवतार भला ही हुआ जो अनादिकी यह



भूल थी कि पुरुषार्थ करनेसे सुख मिलता है अब यह भूल दूर हा गई। लोग समझ गये कि जिस समय जो होता है वह समय वही होगा उसको हटानेके लिये प्रयत्न करनेकी जरूरत नहीं। इसविषयमें आपका यह कहना है कि—

प्रत्येक उपादान अपनी अपनी स्वतंत्र योग्यता सम्बन्ध होता है और उसके अनुसार प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति होती है। तथा इससे यह भी सिद्ध हुआ कि प्रत्येक समस्यका उपादान प्रत्येक प्रथक् है इसलिये उनसे क्रमशः जो जो पर्याय उत्पन्न होती है वे अपने अपने काल में नियत हैं वे अपने अपने समय में ही होती है। आगे पीछे नहीं होती ”

इसके उदाहरण स्वरूप प्रमाण आप यह देते हैं कि—

“जब भगवान् ऋषभदेव इस घरणी तल पर विराजमान थे, तभी उन्होंने मरीचि के सम्बन्ध में यह भविष्यवाणी कर दी थी कि वह आगामी तीर्थकर होगा और वह हुआ भी। दूसरा उदाहरण द्वारका-दाह का वे उपस्थित करते हैं। वह भगवान् नेमिनाथ को केवलज्ञान उत्पन्न होने के बाद की घटना उन्होंने केवलज्ञान से जान कर एक प्रश्न के उत्तर में कहा था कि आजसे बारह वर्षके अन्तमें मदिरा और द्वीपवन्ध मुनिके योगसे द्वारका दाह होगा और वह कार्य भी उनकी भविष्यवाणी अनुसार हुआ। इस भविष्यवाणीको विफल करनेके लिये यादवों ने कोई प्रयत्न उठा नहीं रखा था। परन्तु उनकी भविष्यवाणी सफल होकर ही रही। तीसरा उदाहरण वे भोकृष्ण की मृत्युका उपस्थित करते हैं। श्री कृष्णकी मृत्यु भगवान् नेमिनाथ ने जरदकुमारके वाणके योगसे बतलाई थी। जरदकुमारने उसे बहुत टालना चाहा। इस कारण वह अपना घरवार छोड़कर जंगल जंगल भटकता फिरा परन्तु अंतमें जो होना था वह होकर

ही रहा। कहीं भगवान की भविष्य बोधी बिकल हो सकती है !  
 चौथा अङ्गारण्य के अंतिम श्लोकवाली भद्रवाहु, स्वामी का  
 उल्लेख करते हैं। जब भद्रवाहु बालक थे तब वे अपने दूसरे  
 साथियों के साथ जिस समय गोलियोंसे खेल रहे थे उसी समय  
 विशिष्ट-निम्नित्तवाणी एक आकाश वहां से निकले। उन्होंने देखा  
 कि बालक भद्रवाहुने अपने बुद्धिकौशलसे एकके ऊपर एक  
 इसी प्रकार चौदह गोखिया चढ़ाकर अपने साथी सब बालकों को  
 आश्चर्य प्रकृत कर दिया है यह देखकर आकाश ने अपने निम्न-  
 त्तवाणके ज्ञानकर यह भविष्यवाणी की कि यह बालक भगवान  
 जैन और चौदह पूर्वका पाठी अंतिम भूत केवली होकर और  
 उनकी बड़े भविष्यवाणी सफल हुई। पुराणोंमें कल्पवर्षी भरत  
 और चन्द्रगुप्त सम्राट के स्वप्न वर्णित हैं वहां उनका फल लिखा  
 हुआ है। तीर्थंकरके गर्भमें आनेके पूर्व उनकी मत्ताको जो सोलह  
 स्वप्न दिखलाई पड़ते हैं वे भी गर्भमें आने वाले बालकके भवि-  
 ष्यके सूचक माने गये हैं। इसके सिवाय पुराणोंमें अगणित प्राणी-  
 कोके भविष्य भुतान्त संकलित हैं जिसमें बतलाया गया है कि  
 कौन कौन कौन पर्याय धारण कर कहां कहां उत्पन्न होगा यह सब  
 क्या है ? उनका कहना है कि यदि प्रत्येक व्यक्तिका जीवन कलः  
 सुनिश्चित नहीं हो तो निश्चित शास्त्र अर्थोपपत्तिसूत्र या अन्य बिंश  
 दशमनके आधारसे यह सब कैसे जाना जा सकता है ? अतः भवि-  
 ष्यसम्बन्धी घटनाओंके होनेके पहिले ही वे जानला जाती हैं ऐसे  
 शास्त्रोंमें उल्लेख है। और वर्तमानमें भी ऐसे वैज्ञानिक उपकरण  
 या अन्य साधन उपलब्ध हैं जिनके आधारसे अंशतः या पूरीतर-  
 हसे भविष्यसम्बन्धी कुछ घटनाओंका ज्ञान किया जा सकता है।  
 और किया जाता है। इससे स्पष्ट विदित होता है कि जिस द्रव्य

का परिणमन जिसरूपमें जिन हेतुओंसे जब होना निश्चित है वह उसी क्रमसे होता है उसमें अन्य कोई परिवर्तन नहीं करसकता।

इस कथन की पुष्टि करते हुये प्रकृतिसारणी भ्रमा की टीका अमृत चंद्रसूरीकी उद्धृत की है उसका भावार्थ अपने जो दिया है वह निम्न प्रकार है।

“जिसप्रकार विवक्षित लक्ष्यार्थ को लिये हुए लटकती हुई मोतीकी मालामें अपने स्थानमें बसकते हुये सभी मोतियोंमें आगे आगेके स्थानोंमें आगे आगेके मोतियोंके प्रगट होनेसे अतएव पूर्व पूर्व मोतियोंके अस्तंगत होते जानेसे तथा सभी मोतियोंके अनुस्यूतिके सूचक एक छोटेके अवस्थित होनेसे उत्पन्न व्यव प्रौढरूप ब्रह्मसूत्र प्रसिद्धिको प्राप्त होता है। उसीप्रकार स्वीकृत नित्यवृत्तिसे नववर्तमान द्रव्यमें अपने अपने कालमें प्रकटशाम होने वाली सभी पर्यायोंमें आगे आगेके कालोंमें आगे आगेकी पर्यायोंके उत्पन्न होनेसे अतएव पूर्व पूर्व पर्यायोंका व्यव होनेसे तथा इन सभी पर्यायोंमें अनुस्यूतिका लिये हुये एक प्रकारके अवस्थित होनेसे उत्पाद व्यव और प्रौढरूप ब्रह्मसूत्र प्रसिद्धिको प्राप्त होता है। “पृष्ठ १४६, १५०, १६३ जैन तत्त्व-मीमांसा।

आपके इस उपरोक्त कथनसे सब जायोंका या अन्य पदार्थों की क्रमवद्धपर्याय ही होती हैं ऐसा सिद्ध नहीं होता। क्योंकि सर्व द्रव्य परिणमन शील है इसलिये जबमें परिणमन तो प्रतिसमय होता ही रहता है वह परिणमन चाहे क्रमवद्ध हो चाहे वह परिणमन अक्रमवद्ध हो उस परिणमनका प्रतिबिम्ब भगवानके ज्ञानमें या दिव्यज्ञानीयोंके ज्ञानमें पड़ता ही है इस लिये वे यह कहदेते हैं कि अमुक पदार्थका अमुक समयमें ऐसा परिणमन होगा यह उनके ज्ञानकी स्वच्छता है इसकारण सर्व-पदार्थोंका त्रिकालिकपरिणमन उनके ज्ञानमें झलक जाता है इस

हिसाबसे वे भविष्यवाणी कर देते हैं कि अमुकपदार्थका अमुक समय ऐसा परिणमन होनेवाला है इससे यह बात सिद्ध नहीं होती कि वह परिणमन क्रमवद्ध ही हुआ या अक्रमवद्ध ही हुआ क्योंकि ऐसा सुलासा कहीं पर नहीं मिलता कि सर्वपदार्थोंका परिणमन क्रमवद्ध ही होता है अक्रमवद्ध नहीं होता । जैसा आप अनुमान लगाते हैं कि भगवानके ज्ञानमें भविष्यकी बात क्लृप्त जाती है इसलिये वे सब परिणमन नियतरूपसे सब द्रव्यों में विद्यमान हैं यदि सब द्रव्योंमें उनका परिणमन नियतरूपसे विद्यमान नहीं होता तो वे भविष्यवाणियोंमें ऐसा नहीं कह सकते कि अमुक पदार्थका अमुक समयमें अमुक रूपसे परिणमन होनेवाला है ऐसा अनुमान लगाना सिद्धान्त शास्त्रीयोंके लिये हास्योत्पादक है । क्योंकि सिद्धान्तकी बातको सिद्धान्तशास्त्राधिपरोक्त प्रतिपादन करते यह विद्वानोंके समस्त हास्योत्पादक ही है ज्ञानका स्वभाव दर्पणवत् है सो ही अमृतचन्द्रसूरीने पुरुषार्थ सिद्धचुपाय ग्रन्थके प्रथम संग्रहाचरणमें कहा है—

“तज्जयति परंज्योतिः समं समस्तैरनन्तपर्यायैः ।

दर्पणतल इव सकलाः प्रतिफलन्ति पदार्थमालिका यत्र”

अर्थात् वह श्रज्योति ज्ञानवत्, भावस्वरूप चैतन्यमय जयवर्त होऊ जिसमें विश्वके सम्पूर्ण अनन्तानन्त पदार्थ अपनी अपनी सम्पूर्ण अनन्तानन्त पर्यायोंके साथ युगपत् दर्पणकी तरह प्रतिबिम्बित होते रहते हैं । सारांश यह है कि जिस प्रकार दर्पणमें पदार्थ झलकते रहते हैं उसी प्रकार केवल ज्ञानमें भी पदार्थ झलका करते हैं यह उस ज्ञानका स्वभाव है । जिस प्रकार दर्पणके समस्त सम्पूर्ण पदार्थ दर्पणमें यथायोग क्रमवद्ध या अक्रमवद्ध

जैसे होते हैं तैसे भलक जाते हैं पदार्थोंको भलकाना उनका स्वभाव है उस स्वभावमें यह बात नहीं है कि क्रमवद्ध पदार्थोंको ही प्रति विम्बित करे । अक्रमवद्ध पदार्थोंको अपनेमें प्रतिविम्बित न करे । उनमें तो सभी तरह के पदार्थ जिस रूपमें क्रमवद्ध या अक्रम वद्ध निष्ठे हों उसी रूपमें भलक जाते हैं । उसी प्रकार सम्पूर्ण अनन्तानन्त पदार्थोंकी अनन्तानन्त क्रमवद्ध या अक्रम वद्ध पर्यायों केवलज्ञानमें भलक जाती हैं ऐसा तो नहीं है कि केवलज्ञानमें पदार्थोंकी अक्रमवद्ध पर्यायें नहीं भलकती क्रमवद्ध पर्यायें ही भलकती हैं । उनमें तो सब ही तरहकी सम्पूर्ण पदार्थोंकी त्रिकालिक पर्यायें एक साथ युगपत् भलकती रहती हैं इस कारण केवली भगवान भविष्यवाणी कर देते हैं कि अमुक पदार्थका अमुक समयमें इस रूपमें परिणमन होने वाला है इसपर यह मान लेना कि वह परिणमन क्रमवद्ध ही हुआ है अक्रमवद्ध नहीं हुआ है यह मान्यता सर्वथा आगम विरुद्ध है क्योंकि यदि सर्व पदार्थोंका परिणमन क्रमवद्ध ही होता है तो आविषाक निर्जराका एव कर्मोंका उत्कर्षण अपकर्षण संक्रमणादिकका कथन मिथ्या ठहरता है । केवली भगवान कहते हैं कि जो कालबाधक क्रमवद्ध कर्मोंकी निर्जरा होती है उससे तो संसार ही बढ़ता है आत्मा का कुछ भी हित नहीं होता । किन्तु जो तपके द्वारा अविषाक निर्जरा करता है अर्थात् अक्रमवद्ध निर्जरा करता है वही जीव शिवपदको पाता है इस विषयमें पंडित दौलतरामजी झहड़ाला में कहते हैं कि —

निज काल पाय विधि भरना—तासों निज काज न सरना  
तपकरि जो कर्म खिपावे, सो ही शिवसुख दरसावे ॥

क्या यह कथन मिथ्या है ? यदि नहीं तो फिर क्रमवद्ध की बात सत्य कैसी ? इस कथनसे स्पष्ट सिद्ध होजाता है कि भगवान ने अपने ज्ञानमें पदार्थोंका परिणमन क्रमवद्ध एवं अक्रमवद्ध दोनों रूपमें देखा है । अर्थात् सिद्ध जीवोंका परिणमन पर निरपेक्ष होनेसे कथंचित् क्रमवद्ध भी है । किन्तु संसारी जीवोंका परिणमन पर सापेक्ष होनेसे अक्रमवद्ध ही होता है इसी कारण भगवानने तपादिकके द्वारा कर्मोंको खिपा कर सदा सुख रहनेका जीवोंको उपदेश दिया है । यदि संसारी जीवोंकी भी क्रमवद्ध पर्याय मान ली जाय तो फिर उपरोक्त भगवानकी बाणी मिथ्या ही सिद्ध होगी और कर्मोंकी उद्दीर्ण, कर्मोंका संक्रमण उत्कर्षण अपकर्षण आदि भी मिथ्या ही सिद्ध होगा एक निकाचित भेद ही सही माना जायगा । वह जिस रूपमें वन्धा है वह उसी रूपमें उदयमें आकर फल देता है । उसमें कभी बेसी लगी होती । किन्तु इसके सिवाय दूसरी तरह से बन्ध किये हुये कर्मोंकी अवस्था निजरा भी की जा सकती है और उसमें उत्कर्षण और अपकर्षण भी हो सकते हैं । जैसे अशोक महाराजने सातवें नरककी आयुका बन्ध करके सायिक सम्यक्त्वके प्रभावसे पहिले नरककी अधम्य आयु चोरोसी हजार वर्षकी कर डाली ।

इसी प्रकार खदिरसार भील ने कन्नले के मांसका त्याग कर प्रतिज्ञा पर दृढ़ रहा और आखिर संन्यास पूर्वक मरण कर सौमर्म स्वर्गमें देव हुआ पहिलेके कियेहुये सम्पूर्ण अशुभ कर्मोंका शुभरूप में संक्रमण करदिया । जो अशुभ कर्म नरकमें दुस्वरूप उदयमें आते सो वे सब अशुभ कर्म स्वर्गमें सातारूप उदयमें आने लगे । इत्यादिक एक नहीं अनेक आगममें उदाहरण मिलते हैं उनको मन कल्पित मान्यता से मिथ्या (व्यवर्तित) ठहराना सरासर अन्याय है ।

क्रम नियमित पर्यायकी पुष्टि करनेमें आपने शास्त्रोंको मिथ्या सिद्ध करनेकी पूरी कोशिश की है जिसका कुछ अंश यहां उद्धरण कर पाठकों के समक्ष रखते हैं जिससे सिद्धान्त-शास्त्रीजों के अभिप्राय का अनायास पता चल जावेगा एक असत्य बात को सत्य सिद्ध करनेमें एक सौ असत्य बात कहनी पड़ती हैं तो भी वह सत्य नहीं हो सकती। आपका कहना है कि स्कूलमें पढ़नेवाले छात्रों को सब क्लासोंमें समानरूपसे सब सामग्री मिलती है गुरु भी सब को एक समान मनोयोग देकर पढ़ाता है फिर भी पढ़नेवाले छात्र समानरूपसे पास नहीं होते इसमें ज्ञानावरणी कर्मका क्षयोपशम कारण नहीं है, उसमें कारण है उपादानकी योग्यता।

देखो जैनतत्त्वमोक्षांसा पृष्ठ १५५

“जिस बाह्य साधन सामग्रीको लोकमें कार्योत्पादक कहा जाता है वह सबको सुलभ है और वे पढ़नेमें परिश्रम भी करते हैं। फिर वे एक समान क्यों नहीं पढ़ते। यह कहना कि सबका ज्ञानावरणकर्मका क्षयोपशम एकसा नहीं होता इसलिये सब एक समान पढ़नेमें समर्थ नहीं होते, ठीक प्रतीत नहीं होता। क्योंकि उसमें भी तो वही प्रश्न होता है कि जब सबको एक समान बाह्य सामग्री सुलभ है तब सबका एक समान क्षयोपशम क्यों नहीं होता? जो लोग बाह्य सामग्रीको कार्योत्पादक मानते हैं। उनको अन्तमें इस प्रश्नका ठीक उत्तर प्राप्त करनेकेलिये योग्यता पर ही आना पड़ता है। तब यही मानना पड़ता है कि जब योग्यताका पुरुषार्थ द्वारा कार्यरूप परिणत होनेका स्वकाल आता है तब उसमें निमित्त होने वाली बाह्य साधन सामग्री भी मिल जाती है।”

इस कथनसे पं० फूलचन्दजी सिद्धान्तशास्त्री द्वारा कीं पढ़नेमें पास होनेमें पास न होनेमें एक क्लासमें पढ़नेवाले छात्र समान-रूपसे न पढ़नेमें ज्ञानावरणाकर्मका क्षयोपशम नहीं मानते । किन्तु वे उनकी योग्यतापर निर्भर करते हैं । उनका यह भी कहना है कि “मोहनीयकर्मके क्षयसे तथा ज्ञानावरण दर्शनावरण और अन्तराय कर्मके क्षयसे केवलज्ञान होता है यह कथन उपचरित है वास्तविक यह बात नहीं है । अर्थात् तत्त्वार्थसूत्रकारज्जं दसवीं अध्यायमें जो यह बतलाया है कि “मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्” यह उपचरित कथन है ।

“स्पष्ट है कि यहां पर जीवकी केवलज्ञान पर्याय प्रगट होनेका जो मुख्य हेतु उपादान कारण है उसे तो गौण कर दिया गया है और जो ज्ञानकी मतिज्ञान आदि पर्यायोंका उपचरित हेतु था उसके अभावको हेतु बना कर उम की मुख्यतासे यह कथन किया गया है यहां दिखलाना तो यह है कि जब केवलज्ञान अपने उपादानके लक्ष्यसे प्रगट होता है तब ज्ञानावरणादि कर्मरूप उपचरित हेतुका सर्वथा अभाव रहता है । परन्तु इसे (स्वभावको) हेतु बना कर यों कहा गया है कि ज्ञानावरणादि कर्मोंका क्षय होनेसे केवलज्ञान प्रगट होता है यह व्याख्यानकी शैली है जिसके शास्त्रोंमें पद पद पर दर्शन होते हैं । परन्तु यथार्थ बातको समझे बिना इसे ही कोई यथार्थ मानने लगे तो उसे क्या कहा जाय ? ”

जैनतत्त्वमीमांसा पृष्ठ २०

अर्थात् आपकी मान्यतामें “मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्” यह यथार्थ बात नहीं है यह तो उपचरित है जैसा कानजी स्वामी मानते हैं उनका वैसा ही आपका समर्थन है । जैसे योग्यता का वे ढीढ़ारा पीटते हैं वैसा ही आप योग्यता का ढीढ़ारा पीटते हैं । कानजी कहते हैं कि—“पेट्रोल



समाप्त होगया इसलिये मोटर रुक गई यह बात सच नहीं है ।  
किन्तु वह अपनी योग्यतासे रुकी है ।

“सूर्यका उदय हुआ इसलिये धूप होगई यह बात मिथ्या है”

वस्तुविज्ञान पृष्ठ ४४

“पति पत्नी ब्रह्मचर्य पालन करते हैं इसलिये पुत्र होनेका निमित्त नहीं मिला यह मान्यता मिथ्या है क्यों कि पुत्र अपनी योग्यतासे ही होगा ।

वस्तु वि० पृ० ४५

“गुरुके निमित्तसे श्रद्धा—सम्यक्त्व नहीं किन्तु स्वयं अपनी योग्यतासे होती है”

“शास्त्रके निमित्तसे ज्ञान नहीं होता है किन्तु वह अपनी योग्यतासे होता है लकड़ीको मेरा हाथ उठाता है तब वह ऊपर उठती है यह ठीक नहीं, लकड़ी स्वयं अपनी योग्यतासे ऊपर उठती है ।

वस्तुवि० पृष्ठ ३६

क्या इसे श्रुतकेवलीका वचन कहें या मतवालेकी बहक ? पुरुषके संयोग बिना ही पुत्र अपनी योग्यतासे स्वयं स्त्रीके टपक जायगा ? अथवा लकड़ीको उठाये बिना स्वयं अपने आप अपनी योग्यतासे ऊपरको उठ जायगी ? अथवा पेट्रोलके बिना भी अपनी योग्यता से ड्राइवरके चलाये बिना भी मोटर चलने लग जायगी अथवा सूर्यके बिना भी अपनी योग्यतासे स्वयं धूप हाजायगी ? अथवा अनादि मिथ्यादृष्टिजीवके अपनी योग्यतासे बिना गुरु उपदेशके सम्यक्त्वकी प्राप्ति स्वयंमेव होजायगी ? कदापि नहीं

कानजीस्वामीको तो जैनसिद्धान्तका रंचमात्र भी बोध नहीं है इसकारण वे अपनी समझके अनुसार सिद्धान्तके विषयमें अंध-बुद्ध भी लिख सकते हैं परन्तु एक जैनसिद्धान्तके ज्ञाता सिद्धान्त-शास्त्री विद्वान यदि 'जैनतत्त्व मीमांसा' करते समय यह लिखे कि भगवान महावीरस्वामीकी दिव्यध्वनि ६६ दिन तक अपनी योग्यतासे नहीं खिरी अथवा भगवानमें लोकान्त तक ही जानेकी योग्यता थी इस कारण भगवान लोकके अन्ततक ही जाते हैं इसमें धर्मास्तिकायके अभावका कारण नहीं है । जो शास्त्रोंमें लिखा है कि "धर्मास्तिकायाभावात्" अथवा भा जयधवलामें वीरसेन भगवानने जो यह लिखा है कि—

“दिव्यञ्जुणीए किमट्ट तत्थापउत्तो गणिदाभावादो । सोहम्मि-  
दण ततक्खणे चेंव गणिदो किरण ढाइदा ण काललद्धाए विणा  
असहेज्जंस्सदविदस्स तद्धोयणसत्ताएअभावादो” सो सब उप-  
चारत ही हैं । उपचारेतका आप जो लक्षण करते हैं वह ऊपर  
उद्धृत किया जा चुका है तो भी उनके दिये हुये उदाहरण यहा  
पर और भी उद्धृत कर देते हैं जिससे मालुम होजाय कि उप-  
रोक्त कथनको आप सही नहीं मान रहे हैं ।

“एक द्रव्य अपना विवक्षित पर्याय द्वारा दूसरे द्रव्यका कर्ता  
है और दूसरे द्रव्यका वह पर्याय उसका कर्म है” अथोत् कुम्भकार  
मिट्टीके घटका कर्ता है आर मिट्टीका घटरूप पर्याय कुम्भकारका  
कर्म है यह दोनूँ ही बात असत्य हैं क्योंकि मिट्टीसे घट बनता  
है उसमें कुम्भकारका कुछ भी अंश नहीं मिलता इसलिये घटका  
कर्ता मिट्टी है कुम्भकार नहीं । तथा घटरूप पर्याय मिट्टी की है  
इसलिये मिट्टी का वह घटरूप कर्म है ।

इसको कुम्भकारका कहना यही उपचरित है मिथ्या है कृत्सी प्रकार केवलज्ञान की उत्पत्ति का कारण जीवका उपादान है । मोहादिकों के लब्धका कारण नहीं जो उसमें मोहादिक कर्मों के क्षयका कारण कहा गया है वह उपचरित है अथवा धर्मास्तिकायके अभावसे भगवान् लोकाकाशके आगे गमन नहीं करते यह भी कथन उपचरित ही है क्योंकि धर्मास्तिकाय तो पर है परके अभावमें स्वका गमन नहीं रुक सकता स्वका गमन अपनी योग्यतासे ही रुकता है अतः भगवान् लोकाकाशके आगे गमन नहीं करते इसमें कारण भगवान्का योग्यता है । अर्थात् लोकाकाशके आगे जानेकी उनमें योग्यताही नहीं है । इसीप्रकार भगवान् महावीरस्वामीकी दिव्यध्वनि ६६ दिनतक न खिरी उसमें गणधरका अभाव कारण नहीं है किन्तु इतने दिनतक उनमें दिव्यध्वनि करनेकी योग्यता ही नहीं थी इसी कारण ६६ दिन उनकी दिव्यध्वनि नहीं खिरी क्योंकि द्रव्यमें समय २ की योग्यता भिन्न २ है इसलिये समय समय का कार्य भिन्न भिन्न होता है । ऐसा पंडितजीका कहना है ।

“इसप्रकार इतने विवेचनसे यह सिद्ध हुआ कि प्रत्येक उपादान अपनी अपनी स्वतंत्र योग्यता संपन्न होता है और उसके अनुसार प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति होती है । तथा इससे यह भी सिद्ध हुआ कि प्रत्येक समयका उपादान पृथक् पृथक् है इसलिये उनसे क्रमशः जो जो पर्याय उत्पन्न होते हैं वे अपने अपने कालनियत हैं । वे अपने अपने समयमें ही होती हैं । आगे पीछे नहीं होती ” जैनतत्त्व मीमांसा पृष्ठ १६२

इसके कहनेका सारांश यह है कि भगवान् महावीरस्वामीके उपादानमें ६६ दिन तक दिव्यध्वनि खिरनेकी योग्यता नहीं थी इसलिये उनको ६६ दिन गणधरका योग न मिला । अथवा—

आपका यह भी कहना है कि द्रव्यमें पर्यायें नियत हैं वह क्रमशः जिसकालमें उदय में आनेवाली हैं उसीकालमें वह उदयमें आती हैं आगे पीछे नहीं इसलिये वह क्रमवद्ध है इसके सम्बन्धमें प्रवचनसारकी ६६ वीं गाथा की टीकाका प्रमाण भी दिया है। कि—

“जिसप्रकार विवक्षित लम्बाईको लिये हुये लटकती हुई मोतीकी मालामें अपने अपने स्थानमें चमकते हुये सब मोतियोंमें आगे आगेके स्थानोंमें आगे आगेके मोतियोंके प्रगट होनेसे अतएव पूर्वपूर्वकं मोतियोंके अस्तंगत होते जानेसे तथा सभी मोतियोंमें अनुस्यूतिके सूचक एक डोरेके अवस्थित होनेसे उत्पाद व्यय और्व्यरूप त्रैलक्ष्यप्रसिद्धिको प्राप्त होता है। उसी प्रकार स्वीकृत नित्यवृत्तिसे निवर्तमान द्रव्यमें अपने अपने कालमें प्रकाशमान होनेवाली सभी पर्यायोंमें आगे आगेके कालोंमें आगे आगेकी पर्यायोंके उत्पन्न होनेसे अतएव पूर्वपूर्वपर्यायोंका व्यय होनेसे तथा इन सभी पर्यायोंमें अनुस्यूतिको लिये हुये एक प्रवाहके अवस्थित होनेसे उत्पाद व्यय और और्व्य त्रैलक्ष्य प्रसिद्धिको प्राप्त होता है।”

इसका स्पष्टीकरण करते हुये आप और लिखते हैं कहते हैं कि—

“इसको यदि और अधिक स्पष्ट रूपसे देखा जाय तो ज्ञात होता है कि भूतकालमें पदार्थमें जो जो पर्यायें

हुई थी वे सब द्रव्यरूपसे वर्तमान पदार्थमें अवस्थित हैं । और भविष्यत्कालमें जो जो पर्यायें होंगी वे भी द्रव्यरूपसे वर्तमान पदार्थमें अवस्थित हैं । अतः एव जिस पर्यायके उत्पादका जो समय होता है उसी समयमें वह पर्याय उत्पन्न होती है । और जिस पर्यायके व्ययका जो समय होता है उससमय वह विलीन होजाती है । ऐसी एक भी पर्याय नहीं है जो द्रव्यरूपसे वस्तुमें न हो और उत्पन्न होजाय । और ऐसी भी कोई पर्याय नहीं है जिसका व्यय होने पर द्रव्यरूपसे वस्तुमें उसका अस्तित्व ही न हो ”

### पृष्ठ १६४ जैन तत्त्वमीमांसा

इसके कहनेका तात्पर्य यह है कि जिसप्रकार मोतियोंकी मालामें सब मोती अपने अपने स्थानमें चमकते रहते हैं और उनकी गणना करनेसे पूर्व पूर्वके मोतियोंका व्यय होता जाता है । एवं आगे आगे के मोतियोंका उत्पादन होता जाता है और वह उत्पाद व्यय मालारूपसे वस्तुमें नियत रूपसे मौजूद है और उनका क्रमवद्ध ही उत्पाद व्यय होता है उसीप्रकार सर्ववस्तुमें मोतियोंकी तरह सर्व पर्यायें क्रमवद्ध चमकती हुई अवस्थित हैं । उनका अपने अपने स्वकालमें ही उत्पाद व्यय होता है । इसलिये उनका समय नियत है अर्थात् वस्तुमें भूत भविष्यत् और वर्तमानकालकी सब पर्याय मालामें मोतियोंकी तरह अवास्थित हैं वह सब क्रमवद्ध हैं । ऐसा नहीं है कि—भूत भविष्यत् और वर्तमानकालकी सब पर्यायें द्रव्य में अविद्यमान हों किन्तु ऐसा मानना सर्वथा जैनागमसे प्रतिकूल है । आप जैमा आशय श्रवचनसारका निकालते हैं वेसा आशय न तो कुन्दकुन्दस्वामीका

ही है और न टीकाकार अमृतचन्द्रसूरा का ही है। खेचाताना करके आप उनके आशयको पलटते हैं। यह आपकी सम्यग्ज्ञानकी बलिहारी है उनका आशय तो केवल द्रव्यमें उत्पाद व्यय और ध्रौव्यपणा दिखलानेका है, न कि मालामें मोतियोंकी तरह वस्तु में भूत भविष्यत और वर्तमान पर्यायोंके दिखलानेका है? यदि थोड़ी देरकेलिये हम आपके कहनेके अनुसार यह मानलें कि पदार्थोंमें त्रैकालिक सर्व पर्यायें विद्यमान रहती हैं तो फिर सिद्धात्मामें और संसारी आत्मामें क्या अंतर रह जायगा जिससे हम उनमें भेद कर सकेंगे? जब सिद्ध अवस्थामें भी भूत कालीन सर्व अशुद्ध पर्याय विद्यमान है तथा संसार अवस्थामें भविष्यकालीन सर्व शुद्ध सिद्ध पर्यायें विद्यमान हैं तब तो दोनों अवस्थामें आत्माकी अवस्था समान ही होगी। फिर तो सिद्धपद प्राप्त करनेका पुरुषार्थ करना व्यर्थ ही ठहरेगा। इसलिये वस्तुमें भूत भविष्यत् वर्तमान पर्यायें अवस्थित मान कर क्रमवद्ध पर्याय सिद्ध करना सर्वथा आगम विरुद्ध है।

देखो स्वामिकार्तिकेयानुप्रेता पृष्ठ १३६ गाथा २४३

शंका—द्रव्य विषै पर्याय विद्यमान उपजे हैं कि अविद्यमान उपजे हैं?

उत्तर—

“जदि द्रव्ये पज्जाया वि विज्जमाणा तिरोहिदा संति

ता उप्पत्ती विहत्ता पडपिहिदे देवदत्तिव्व ॥२४३॥

स्व० पं० जयचन्द्रजी की हिन्दी टीका—जे द्रव्यविषे पर्याय हैं ते भी विद्यमान हैं अरु तिरोहित कहिये ठके हैं ऐसा मानिये तो उत्पत्ति कहना विफल है। जैसे देवदत्त कपड्यासूँ ढक्या था ताको उघाड्या तब कहैं कि यह उपज्या सो ऐसा उपजना कहना तो परमार्थ नहीं विफल है। तैसे द्रव्य पर्याय ढकीको उघड़ी

को उपजतो कहना परमार्थ नहीं ताते अविद्यमान पर्यायकी ही उत्पत्ति कहिये ।

“सन्वाण पज्जमाणं अविज्जमाणान् होदि उत्पत्ती ।

कालाईलद्धीए अणाइणिहणम्मि दब्बम्मि २४४

हिन्दी टीका—अनादिनिधन द्रव्यविषे काल आदि लब्धी करि सर्व पर्यायिकी अविद्यमानकी ही उत्पत्ति है । भावार्थ—अनादिनिधन द्रव्यविषे काल आदि लब्धि करि पर्याय अविद्यमान कहिये अणछती उपजे हैं ऐसा नहीं कि सर्व पर्याय एक ही समय द्रव्यविषे विद्यमान हैं ते दबते जाय हैं समय समय क्रमते नवे नवे ही उपजे हैं । द्रव्य त्रिकालवर्ती सब पर्यायनिका समुदाय है काल भेद करि क्रमते पर्याय होय हैं । ”

इस कथनसे यह स्पष्ट सिद्ध होगया कि द्रव्यविषे त्रिकालवर्ती सर्व पर्यायों विद्यमान नहीं हैं । अविद्यमान ही समय समय अति नवीन ही उपजे हैं और विनसे हैं । यदि ऐसा न माना जाय तो पदार्थ विषे उत्पाद व्यय की सिद्धि हो नहीं होती । उत्पाद व्यय का अर्थ ही यह होता है कि वर्तमान पर्यायका नाश उत्तर पर्याय की नवीन उत्पत्ति जैसे घट पर्यायका व्यय और कपाल पर्याय की उत्पत्ति । घट और कपाल ये दोनूँ ही अवस्था मिट्टीकी है । तो भी कपाल पर्यायम घट पर्याय विद्यमान नहीं हैं । तथा आगामी कपालपर्यायका नाश होकर उसकी दूसरी जो पर्याय होगी वह भी कपाल (खपरा) पर्याय में या उस मिट्टीमें विद्यमान नहीं है । ऐसे ही आत्मा में मनुष्य पर्याय मौजूद रहते उस आत्मामें आगे पीछेकी पर्यायें मौजूद ( विद्यमान ) नहीं रहती किन्तु काललब्धि आदिका जैसा निमित्त कारण मिल जाता है । उसरूप उत्तर पर्याय उत्पन्न हो जाती हैं । यह बात ऊपर में दिखे

गये प्रमाणोंसे अच्छी तरह सिद्ध होजाती है जब द्रव्यमें नियत-रूपसे पर्यायें मौजूद नहीं हैं और उसमें काललब्धि आदिके निमित्तानुसार नवीन नवीन ही उत्पन्न होती रहती हैं तब काललब्धि आदि निमित्तोंके अनुसार उत्पन्न होने वाली नवीन नवीन पर्यायोंको नियत रूपसे क्रमवद्ध मानना सर्वथा मिथ्या है। इस विषयमें आपने जो आप्तमीमांसा का तथा अष्ट-सहस्रीका प्रमाण दिया है वह आपकी मान्यताका पोषक नहीं है उससे यह बात सिद्ध नहीं होती कि मात्स्यमें मोतियों की तरह भूत भविष्यत् और वर्तमानकी सर्व पर्याय द्रव्यमें अवस्थित रहती हैं। उनसे तो बही बात ध्वनित होती है कि यदि पर्याय असत् है तो द्रव्य भी असत् है। क्योंकि पर्याय द्रव्यकी ही है द्रव्यको छोड़कर वह कोई अलग पदार्थ नहीं है। जब पदार्थ नित्य है तब उसका परिणमन भी नित्य है। यदि ऐसा न माना जायगा तो आकाशके कुसुमवत् असत् पर्यायकी उत्पत्ति भी नहीं होगी। इसहालमें कोई कार्य भी नहीं बनेगा। इसलिये जिसप्रकार पदार्थ नित्य है उसीप्रकार उसका परिणमन भी नित्य है। अर्थात् पदार्थ कोई भी अपरिणामी नहीं है। पदार्थका परिणमन है वही तो पर्याय है अतः परिणमन कहो या पर्याय कहो एक ही बात है जो लोग द्रव्यको अपरिणामी मानते हैं उनका यहां निषेध किया गया है न कि क्रमवद्ध पर्यायकी सिद्धिमें समतभद्रस्वामीने तथा विद्यानन्दीस्वामीने समर्थन किया है ? कदापि नहीं, देखो उनके वाक्य।

“यद्यसत् सर्वथा कार्यं तन्माजनि स्वपुष्पवत् ।

शोषादाननियमो भून्माश्वासः कार्यजन्मनि ॥

आप्त मीमांसा



“स हि द्रव्यस्य वा स्यात्पर्यायस्य वा ? न तावद् द्रव्यस्य नित्यत्वात् । नापि पर्यायस्य द्रव्यरूपेण भ्रूय्यात् । तथाहि—विवादापन्नं मण्यादो मलादिपर्यायार्थतया नश्वरमपि द्रव्यार्थतया ध्रुवम् सत्त्वान्ययानुपपत्तेः ”

इनमें ऐसा कौनसा शब्द है जिसके आधार पर हम यह मान लें कि द्रव्यमें मालामें मोतियोंकी तरह पर्यायें अवस्थित हैं । यहां तो उत्पाद व्यवह की सिद्धि में पर्याय को द्रव्यसे सर्वथा भिन्न माननेवालोंका खंडन है क्योंकि सर्व वस्तु अन्वय रूपकरि द्रव्य है सो ही विशेष करि पर्याय हैं इस लिये विशेषकरि द्रव्य भी निरंतर उपजे बिनसे है । अर्थात् अन्वयरूप पर्यायनि बिधे सामान्य भावको द्रव्य कहिये तथा विशेष भावको पर्याय कहिये । अतः विशेष रूपकरि द्रव्य भी उत्पाद व्यवहार होय है कबो कि पर्याय द्रव्यसे जुदी नहीं होती इसलिये अमेद विवक्षासे द्रव्य ही उपजे बिनसे है, भेद विवक्षाते जुदे भी कह सकते हैं । पर ऐसे जुदे नहीं है जैसे मालाके अंदर मोती जुदे जुदे अवस्थित हैं ।

“अणुरूपं द्रव्यं विसेसरूपो हवेइ पञ्जाबो ।

द्रव्यं पि विसेसेय हि उण्णज्जदि सस्सदे सददं २४०

द्रव्यमें उत्पादव्यवहका स्वरूप

“पडिसमयं परिणामो पुब्बो णस्सेदि जायदे ञ्णञ्जो ।

वत्थुविखासो पढमो उववादो मण्णदे विदिओ २३०

स्वामिकार्तिकेयानुपेक्षा

अर्थात् जो वस्तुका परिणाम समय समय प्रति पहले तो बिनसे है अरु अन्य उपज है सो पहिला परिणामरूप वस्तुका तो नाश है—व्यय है । अरु अन्य दूसरा परिणाम उपजा ताकू,

उत्पाद कहिये । ऐसे व्यय उत्पाद ज्ञानना ।

इस कथनसे तो नियतिपर्यायका खंडन ही होता है । समर्थन नहीं ।

आप जो यह कहते हैं कि लडकों के पास होने न होने में ज्ञानावरणीयकर्मके क्षयोपशम का कारण नहीं है । तथा आत्मा में केवलज्ञान उत्पत्तिमें मोह,दि कर्मोंके क्षयका कारण नहीं है । उनका कारण उनकी योग्यता ही है । किन्तु यह बात जैनागमसे सर्वथा विरुद्ध है—यह कानजी के नवीन मतका पोषण है । आचार्य तो पुद्गलकी शक्तिका निरूपण करते यह कहते हैं कि—

“काधि अपुब्बा दीसदि पुग्गलदब्बस्स एरिसी सत्ती ।

केवलज्ञानसहाओ विणाभिदो जाइ जीवस्स । २११

स्वामि कर्तिकेयानुप्रेक्षा

अर्थात् पुद्गलद्रव्यकी कोई ऐसी अपूर्व शक्ति देखिये है । जो जीवका केवलज्ञान स्वभाव है सो भी जिस शक्तिकरि विनश्या जाय है । भावार्थ—अनन्तशक्ति जीवकी है तामें केवलज्ञानकी शक्ति ऐसी है कि जाकी व्यक्ति (प्रकाश) होय तब मर्व पदार्थ-निकू एके काल जाने । ऐसी व्यक्तिको पुद्गल नष्ट कर दे, ना होने दे है । सो यह अपूर्वशक्ति है ।

इस कथनसे स्पष्ट सिद्ध होजाता है कि—मोक्षनीय, ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अनन्तराय ये चारों ही कर्मने जीव की अनन्तशक्तिको नष्ट सी कर रखी है इस कारण जावमें अनन्तदर्शन अनन्तज्ञान अनन्तवीर्य और अनन्तसुखका प्रादुर्भाव नहीं होता । इसीलिये आचार्य समयसारके मोक्षद्वारमें घोषित करते हैं कि—

“ज्ञानावरणीकं गये जानिये जु है सुख, दर्शनावर-

णीकें गये ते सब देखिये । वेदनीकर्मके गयेते निरात्मधरस  
माहनीकें गये शुद्धचारित्र बिसेखिये । आयुर्कर्म गये अव-  
गाहना अटल होय, नामकर्म गयेते अमूर्तिक देखिये ।  
अगुरु अलघुरूप होय गोत्र कर्म गये, अन्तराय गयेते  
अनन्तवल लेखिये ॥

अर्थात् आठोंकर्मोंने जीवके अष्ट गुण नष्टसे कर रखे थे  
जब वे आठों कर्म जिस जीवसे अलग हो जाते हैं तब वह जीव  
अपनी शक्तियोंको प्रकाशमान कर अपने स्वभावमें स्थित हो  
जाते हैं ।

क्या यह कथन मिथ्या है ? कभी नहीं, आपका यह कहना  
भी मिथ्या है कि—

“सदभावरूप ही कारण होता है अभावरूपकारण नहीं होता  
तथा जिस समय केवल पर्याय प्रगट होती है उस समय तो  
ज्ञानावरणादि कर्मों का अभाव ही है और अभावको कार्योत्प-  
त्तिमें कारण माना नहीं जा सकता । यदि अभावको कार्योत्पत्तिमें  
कारण माना जाय तो खरविषाणको या आकाशकुसुमको भी  
कार्योत्पत्तिमें कारण मानना पड़ेगा ।

पृष्ठ १६ । २०

यदि कोई मूर्ख ऐसा बात कहे तो उसपर कोई विचार नहीं  
आता । किन्तु आप एक सिद्धान्त शास्त्री विद्वान कहला कर भी  
तथ्यशून्य बात कहें तो उसका बड़ा आश्चर्य होता है । क्या  
कार्योत्पत्तिमें पदार्थ का अभाव कारण नहीं पड़ता ? क्या पदार्थ  
के अभावका निमित्त कारण नहीं होनेसे भी कोई कार्यकी  
उत्पत्ति होती है ? कदापि नहीं । कार्योत्पत्ति में तीन कारण

मिलनेसे ही कार्यकी सिद्धि होती है। अन्यथा नहीं। यह अटल नियम है।

अनुकूल उपादान अनुकूल निमित्त और प्रतिकूल निमित्तका अभाव इन तीनकारणोंके मिलनेपर ही कार्योत्पत्ति होती है इनमें यदि एक भी प्रतिकूल रहै तो कार्योत्पत्ति नहीं होती। जैसे रोगी पुरुष रोगसे दुःखी होरहा है तो उस रोगीको अंतरंग उपादान कारण असाता वेदनी कर्मका तो स्योपशम अनुकूल हो तथा उस रोगकी दवाई भी रोगनाशक अनुकूल, तथा कुपथ्यका अभाव यह तीन कारण मिलनेसे ही वह पुरुष जो रोगग्रस्त था उसका रोग दूर होसकता है यदि इन तीन कारणोंमें से एक भी कारण अर्थात् कुपथ्य सेवनका अभाव न होनेसे भी उसका रोग उपादाननिमित्त अनुकूल होनेपर भी नष्ट नहीं होसकता। अथवा संसारी जीवोंके अन्तरंग सातावेदनीका उदय तथा बाह्य इष्ट सामित्रीका निमित्त अनुकूल होनेपर भी यदि अनिष्ट संयोगका अभाव न हो तो कोई भी संसारी जीव सुखी नहीं होसकता। इसलिये बाधककारणका अभाव होना भी कार्योत्पत्तिमें निमित्तकारण पड़ता है। अतः उसके सद्भावमें कार्योत्पत्ति नहीं होती यह अटल नियम है। इसी कारण सब ही आचार्योंने एकस्वरूपसे इसबातको घोषित किया है कि—

“मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरक्षान्तरायक्षयाच्च केवलम्

यदि इन कर्मोंके अभाव बिना भी केवलज्ञानकी उत्पत्ति आप जैसे मानते हैं उपादानकी योग्यतासे ही होजाती है तो आचार्योंने क्या यह झूठा प्रतिपादन किया है? कभी नहीं। उपादानकी योग्यता भी बाह्यनिमित्तोंके अनुसार बनती है इसबातको हम सम्प्रमाण आगे स्पष्ट करके दिखलावेगे।

आपने जो यह अभावकारणको न माननेमें खरबिषाणका

और आकाश कुसुमका उदाहरण दिया है वह विषम है। क्योंकि खरके सींग होते नहीं तथा आकाशके भी फूल लगते नहीं यह वस्तुस्वभाव है इसको कोई मिटा नहीं सकता और न इसमें कृत्रिम हेर फेर भी किया जा सकता है। किन्तु जिस कारणसे हम कहते हुये हैं उस कारणका अभाव होनेसे हम खुलेंगे या नहीं? अवश्य खुलेंगे इसलिये खुलनेमें बन्धका अभाव कारण हुआ या नहीं? क्या जबतक हम रस्सीसे बंधे रहेंगे तब तक स्वतंत्र फिर सकेंगे? कदापि नहीं। यह बात असत्य है तो

“आविद्वकुलालचक्रवद् व्यसगतलेपालाबुवदेरण्ड-  
त्रीजवदग्निशिखावच्च”

यह भी मिथ्या ही सिद्ध होगा जो अभावरूप हेतुसे प्रमट होता है इसलिये कार्योत्पात्तमें बाधककारण के अभावका भी निमित्त मानना अनिवार्य है। उसको आकाशके कुसुमवत् उदाया नहीं जा सकता।

यह ‘जैनतत्त्वमीमांसा’ नहीं है किन्तु कानजी मत पोषण है। इस में केवल कानजीके मतका ही पोषण किया गया है। जैसा वे कहते हैं उसीको घुमा फिराकर आप कहते हैं। जो जैनागमसे सर्वथा विपरीत है। जिसप्रकार कानजी कहते हैं कि—

“गुरुके निमित्तसे भद्रा (सम्यक्त्व) नहीं होती। किन्तु वह स्वयं अपनी योग्यतासे होती है”

शास्त्रके निमित्तसे ज्ञान नहीं होता किन्तु वह अपनी योग्यतासे होता है” वस्तु विज्ञानसा पृष्ठ ३६

“यदि केवलज्ञान उत्पन्न होनेमें आत्माको वज्रवृक्ष-भनाशचसंहननकी सहायताकी आवश्यकता पडनेलमे तो

जड़ और आत्मा दोनों पराधीन कहलायगे । आत्मधर्म  
अंक ६ वर्ष १ पृष्ठ १२६

“ज्ञान इंद्रियोंकी सहायतासे नहीं जानता है यदि यह माना जाय कि ज्ञान इन्द्रियसे जानता है तो वह मिथ्याज्ञान होगा क्योंकि इस मान्यतासे निमित्तउपादान एक होजाता है, आ० धर्म पृ० ४३ अं० ३ वर्ष १

“केवलज्ञान कभी भी पूर्ण नया आवृत ढका हुआ नहीं होता अर्थात् केवलज्ञानका एक भाग तो जीवको चाहै जिस अवस्थाके समय भी खुला होता है । मतिज्ञान केवलज्ञानका अंश होनेसे अंश प्रत्यक्षा है वह अंशी भी प्रत्यक्षा ही है । इस न्यायके अनुसार मतिज्ञानमें केवलज्ञान प्रत्यक्षा ही है ।

आ० धा० पृष्ठ १११ अंक ७ वर्ष २

इसी प्रकार आप भी कहने हैं कि लडकोंके पढ़नेमें पास होने में पास नहीं होनेमें उनके ज्ञानावरणी कर्मके क्षयोपशमका कारण नहीं है । उसमें लडकोंकी योग्यता अयोग्यता का ही कारण है ।

जैन तत्त्वमीमांसा पृष्ठ १५०

केवलज्ञानकी उत्पत्तिमें मोहादिक कर्मोंका क्षय कारण नहीं है । क्योंकि जो ज्ञानावरणादिरूप जो कर्मपर्याय है उसके क्षयसे उसकी उत्तर अकर्मरूप पर्याय प्रगट होगी कि जीवकी केवलज्ञान पर्याय प्रगट होगी ।

पृष्ठ १६

आपके कहनेका सारांश यह है कि नाश तो कर्मोंका हुआ

उससे जीवकी केवलज्ञान रूप पर्याय प्रगट कैसे हुई ? क्योंकि एकके अभावमें दूसरा की कार्योत्पत्ति नहीं होती और निमित्त कारण भी अभावको नहीं माना जा सकता । परन्तु एकके अभावमें दूसरेकी कार्योत्पत्ति आसानीसे होसकती है । और प्रतिकूल कारणके अभाव विना कार्योत्पत्ति नहीं होती यह ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है । एक के अभावमें दूसरे की कार्योत्पत्तिमें एक नहीं अनेक उदाहारण दिये जा सकते हैं । जिस प्रकार आंख का मोतिया बिन्दुको हटानेसे—दूर करनेसे देखने लग जाता है । उसी प्रकार आत्माके ज्ञान पर ज्ञानावरण कर्मका आवरण आया हुआ था वह दूर होनेसे केवलज्ञान प्रगट होगया जिसप्रकार आंखों के द्वारा देखनेकी योग्यता आत्मामें मौजूद होते हुये भी मोतियाबिन्दु आढा आजानेसे आत्मा आंखोंके द्वारा कुछ भी नहीं देख सकता, योग्यता देखनेके लिये अयोग्य हो जाती है । उसीप्रकार आत्मा में केवलज्ञानकी योग्यता शक्तिरूपसे विद्यमान रहनेपर भी ज्ञानावरणीकर्मका पटल आढा आजानेसे आत्मा अपने आत्मप्रदेशों के द्वारा देख नहीं सकता । जिसप्रकार आंखोंके ऊपर आया हुआ मोतियाबिन्दू का पटल आपरेशन द्वारा दूर करनेसे देखने लग जाता है, उसी प्रकार आत्मप्रदेशों पर आया हुआ ज्ञानावरणो कर्मका पटल ध्यानाग्नि द्वारा नष्ट कर देनेसे आत्मा अपने प्रदेशों द्वारा देखने में समर्थ हो जाता है । यह प्रत्यक्ष आंखोंका दृष्टान्त देखनेमें आता है जो मोतिया बिन्दूके अभावमें आंखोंकी ज्योति प्रगट हो जाती है । उसी प्रकार ज्ञानावरणादि कर्म पटलोंके नष्ट हो जाने पर केवल ज्योति आत्माकी प्रगट होजाती है इसलिये यह कहना कि एकके अभाव में दूसरेका कार्य सिद्ध नहीं होता यह बात आगम और बुक्तिसे दोनू प्रकारसे असिद्ध है ।

कानजीका प्रत्येक वक्तव्य जैनागमके विरुद्ध है उसका आपने जैन तत्त्व मीमांसामें कहीं पर भी खंडन नहीं किया सिवाय मंडनके । क्या ज्ञान इन्द्रियोंके द्वारा नहीं जानता यदि नहीं जानता है तो मतिज्ञानका विषय क्या है ?

“ इन्द्रियजं मदिगणं जुगं जाणेदि पुगलं दव्वं ।  
माणसलाणं च पुणो सुयविषयं अक्खविषयं च ” ।

स्वामिकार्तिके० गाथा १५८

अर्थात् इन्द्रियनिर्ते उपज्या जो मतिज्ञान सो अपन योग्य विषय जो पुद्गल द्रव्य ताकूँ जाणे हैं । जिस इन्द्रियका जैसा विषय है तैसे ही जानें हैं । वहुरि मनस्-  
स्वधि ज्ञान है सो श्रुतविषय कहिये शास्त्रका वचन सुणे तांके अर्थकूँ जाने हैं । वहुरि इन्द्रियकर जानिये ताकूँ भी जाणे हैं । तथा इन्द्रियज्ञानकी प्रवृत्ति अनुक्रमसे होती है इस बातको स्पष्ट करते हुये आचार्य कहते हैं —

“पंचेदियणाणां मज्जे एगं च होदि उवजुत्तं ।

मणणाणे उवजुते इन्द्रियणाणं ण जाएदि ॥

१५८ स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा

अर्थात् पांचों ही इन्द्रिय करि ज्ञान होय है सो तिन में सँ एकेन्द्रिय द्वार करि ज्ञान उपयुक्त होय है । पांच ही एककाल उपयुक्त होय नाहीं । वहुरि मनः ज्ञानकरि उप-  
युक्त होय है तब इन्द्रियज्ञान नांही उपजे है । भावार्थ



इन्द्रिय मन द्वारा जो ज्ञान होय है सो तिनकी प्रवृत्ति युगपत् नाहीं एक काल एक ही ज्ञानस्य उपयुक्त होय है । जब यह जीव घटकूँ जानें तिसकाल पटकूँ नाहीं जानै । ऐसे क्रमरूप ज्ञान है ।

यदि इस मति श्रुतज्ञानको केवलज्ञानका अंश माना जाय तो केवलज्ञान तो क्षायिकज्ञान है इसलिये वह सकल प्रत्यक्ष है और मति श्रुतज्ञान क्षयोपशम ज्ञान है इसलिये वह इन्द्रिय और मनके द्वारा क्षयोपशम अनुसार होता है इसलिये मतिश्रुत ज्ञानको केवलज्ञानका अंश मानना सर्वथा आगम विरुद्ध है । इस बातको स्पष्ट करते हुये स्व० पं० टोडरमलजीने मोक्षमार्ग प्रकाशकमें कहा है । देखो मोक्षमार्ग प्रकाशक पृष्ठ २७४

“बहुरि आपके केवलज्ञानादिक का सङ्काव माने सो आपके तो क्षयोपशम मति श्रुतादिज्ञानका सङ्काव है क्षायिकभाव तो कर्मका क्षय भये कहिये । यह भ्रमते कर्मका क्षय भये विना ही क्षायिकभाव माने सो यह मिथ्यादृष्टि है । शास्त्रांविषे सर्व जीवनिका केवलज्ञान-स्वभाव कहा है सो शक्ति अपेक्षा कहा है सर्व जीवनिविषे केवलज्ञानादिरूप होनेकी शक्ति है । वर्तमान व्यक्तता तो व्यक्त भये ही कहिये । कोऊ ऐसा माने है—आत्माके प्रदेशविषे तो केवलज्ञान ही है । ऊपर आवरणते प्रगट न होय है सो यह भ्रम है । जो केवलज्ञान होय तो वज्रपट-लादि आडे होते भी वस्तुको जाने । कर्मके आडे आवे

कैसे अटके । ताते कर्मके निमित्तते केवलज्ञानका अभाव ही है । जो याका सर्वदा सद्भाव रहे तो यां को पारणामिक भाव कहते सा यह तो चायिकभाव है । यां ज्ञानकी अनेक अवस्था मतिज्ञानादिरूप वा केवलज्ञानादिरूप हैं । सो ए पारणामिक भाव नाहीं ताते केवलज्ञान का सर्वदा सद्भाव न मानना । ”

इस कथनसे मतिभ्रुतज्ञान को केवलज्ञानका अंश मानना मिथ्या है । तथा यह भी मान्यता मिथ्या है कि शास्त्रस्वाध्यायसे ज्ञानकी वृद्धि नहीं होती एवं गुरुदेशना भी सम्यक्त्वोत्पत्तिमें निमित्तकारण नहीं है ।

यदि ऐसा ही है तो शास्त्रस्वाध्याय करना तथा गुरुमुखसे उपदेश सुनना व्यर्थ ठहरेगा । जो लोग सोनगढ जा जा कर कानजीका उपदेश सुनते हैं उनको मनाई क्यों नहीं की जाती ? किन्तु हाथीके दान्त खानेके और होते हैं और दिखानेके और होते हैं ।

शास्त्र स्वाध्यायके विना वस्तु स्वरूप समझमें आता नहीं वस्तुस्वरूप समझे विना अज्ञानता दूर होती नहीं, अज्ञानता दूर हुये विना जीव मोक्षमार्ग में लगता नहीं इसलिये शास्त्र पढ़ना पढ़ाना अकिञ्चित्कर नहीं है । सम्यक्त्व प्राप्त करने की योग्यता प्राप्त करनेकेलिये शास्त्र पढ़ना पढ़ाना परम हितकर है इसी ध्येयसं गणधर भगवानने भगवानकी वाणाको चार अनुयागोंमें विभाजित कर जीवोंके कल्याणकी भावनासे शास्त्रोंकी रचना की है । इसको अप्रयोजनीभूत कैसे मान लिया जाय । स्व० पं० टोडरमलजी मोक्षमार्गप्रकाशकमें कहते हैं कि—

“अथ मिथ्यादृष्टि जीवनिकां मोक्षमार्गिका उपदेश देय  
तिनका उपकार करना यही उत्तम उपकार है। तीर्थकर  
गणधरादिक भी ऐसा ही उपाय करे हैं ताँतें इसशास्त्रविषे  
( मोक्षमार्गप्रकाशकविषे ) भी उन्हीका उपदेशके अनुसार  
उपदेश दीजिये हैं। तहाँ उपदेशका स्वरूप जाननेके अर्थ  
किछू व्याख्यान कीजिये हैं जाँतें उपदेशको यथावत् न  
पहिचाने तो अन्यथा मानि विपरीत प्रवर्ते ताँतें उपदेशका  
स्वरूप कहिये हैं।

जिनमतविषे उपदेश चार अनुयोगका दिया है।  
सो प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग, द्रव्यानुयोग  
ए चार अनुयोग हैं। तहाँ तीर्थकर चक्रवर्ति आदि महान्  
पुरुषनिके चरित्र जिसविषे निरूपण किये होय सो प्रथमा-  
नुयोग है। वहुँरि गुणस्थान मार्गणादिरूप जीविका कर्म-  
निका वा त्रिलोकादिका जाविषे निरूपण होय सो कर-  
णानुयोग है। वहुँरि गृहस्थ मुनिके धर्मआचरण करनेका  
जाविषे निरूपण होय सो चरणानुयोग है। वहुँरि षट्द्रव्य  
सप्ततत्त्वादिका वा स्वपरभेदविज्ञानदिकका जाविषे निरू-  
पण होय सो द्रव्यानुयोग है।

इहाँ इतना कहनेका तात्पर्य यह है कि शास्त्रोंके पठन पाठनके  
किये बिना स्वयमेव तो योग्यता से हिताहितका स्वर्ग नर्कादिकके  
सुख दुखोंका षट्द्रव्य नवपदार्थोंका मुनि भावकके चारित्रका

गुणस्थान मार्गणाका स्वपरभेदविज्ञानका धर्म शुक्लध्यानादिक का ज्ञान होसकता नहीं इसलिये शास्त्रोंका पठन पाठन कार्यकारी है अकिंचित् कर नहीं है । अतः शास्त्रोंके पठन पाठनसे ज्ञानकी वृद्धि अवश्य होती है । गुरुदेशनाके बिना कभी अपनी योग्यतासे सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती यह नियम है । क्षयोपशमलब्धि के बिना विशुद्धिलब्धि भी नहीं होती विशुद्धिलब्धिके बिना देशनालब्धि नहीं होती तथा देशनालब्धिके बिना प्रायोग्यलब्धि नहीं होती । तथा प्रायोग्यलब्धि के बिना करणलब्धि नहीं होती और करणलब्धिके बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती यह नियम है । देखो मोक्षमार्गप्रकाशक

“जाते शास्त्रविधौ सम्यक्त्व होनेके पहिले पंचलब्धि का होना कहा है क्षयोपशमलब्धि विशुद्धिलब्धि देशनालब्धि प्रायोग्यलब्धि करणलब्धि । तहां जिसको होत मते तत्त्वविचार होय सके ऐसा ज्ञानावरणादि कर्मनिका क्षयोपशम होय । उदयकालको प्राप्त सर्वधानी स्पृद्धकनिके निपेकनिके उदयका अभाव सो क्षय अर अनोगतकाल विषे उदय आने याग्य तिनिही की सत्ता रूप रहना सो उपशम ऐसी देशयाती स्पृद्धकनिका उदय नहित कर्मनिकी अवस्था ताका नाम क्षयोपशम है । तांकी प्राप्ति सो क्षयोपशमलब्धि है । बहुरि मोहका मंद उदय आवनेते मंदकषायरूप भाव होय तहां तत्त्वविचार होसके मो विशुद्धिलब्धि है । बहुरि जिनदेवका उपदेश्या तत्त्वका धारण होय विचार होय सो देशनालब्धि है । जहां नकोदिक विषे उपदेश निमित्त न होय तहां पूर्व संस्कारते होय । बहुरि कर्मनिकी पूर्व सत्ता घटकरि अंतः कोटाकोटीसागर प्रमाण रहि जाय अर नवीन बन्ध अंतःकोटाकोटी प्रमाण ताके संख्यातषे भगमात्र होय सो भी तिस लब्धिकालते लगाय क्रमते घटना होय, केतीक पाप प्रकृति-

निका बन्ध क्रममें मिट जाय इत्यादिक योग्य अवस्था होना सो प्रायोग्यलब्धि है। सो ए चारों लब्धि भव्य वा अभव्यके होय हैं इन चार लब्धि भये पीछे सम्यक्त्व होय तो होय न होय तो नहीं भी होय ऐमे लब्धिसार विषे कहा है। तातें तिस तत्त्व-विचारव लाके सम्यक्त्व होनेका नियम नाही। जैसे काहुंको हितकी शिक्षा दई ताको वह जानि विचार करे जो यह सीख दई सो कैसे है। पीछे विचारनां वाके ऐसे ही है ऐसी प्रतीति हो जाय अथवा अन्यथा विचार होय अथवा अन्य विचारविषे लगि तिस सीखका निर्धार न करे तो प्रतीति नाही भी होय। तैसे श्रीगुरु तत्त्वोपदेश दिया ताको जानि विचार करे वह उपदेश दिया सो कैसे हैं। पीछे विचार करनेते वाके ऐसे ही है ऐसी प्रतीति होय जाय अथवा अन्यथा विचार होय वा अन्य विचार विषे लगि निम उपदेशका निर्धार न करे, प्रतीति नाही होय ऐसा नियम है। याका उद्यम तो तत्त्वविचारका करनेमात्र ही है। वहुनि पांचवीं करणलब्धि भये सम्यक्त्व हो ही होय ऐसा नियम है। सो जाके पूर्व कही थी चार लब्धि ते तो भई होय अर अंतर मुहूर्त पीछे जाके सम्यक्त्व हानो होय तिस ही जीवके करणलब्धि होय है। सो इस करणलब्धि वालेके बुद्धिपूर्वक तो इतना ही उद्यम होय है जो तत्त्व विचारविषे उपयोगका तद्रूप होय लगावे। ता करि समय समय परिणाम निर्मल होते जाय ह जैसे काहुंके सीखका विचार ऐसा निर्मल होने-लग्या जाकरि याके शास्त्र ही ताका प्रतीति हो जासी। तैसे तत्त्व उपदेश ऐसा निर्मल होने लग्या जा करि यांके शीघ्र ही ताका श्रद्धान होसी। वहुनि इन परिणामनिका तारतम्य केवल-ज्ञानकरि देख्या तांकरि निरूपण करणानुयोगमें किया है। ”

इस कथनसे आत्मामें सम्यक्त्व प्राप्त करनेकी योग्यता पंच-लब्धि भयेही होय है। बिना पंचलब्धि प्राप्तकिये आत्मामें सम्ब-

कत्व प्राप्त करनेकी योग्यता आती ही नहीं और पंचलब्धि की प्राप्ति भी उपदेशादि बाह्य निमित्तके बिना नहीं होती ऐसा नियम है तब सम्यक्त्वप्राप्तिमें गुरु देशनाकी आवश्यकता नहीं है ऐसा कहना आगम विरुद्ध है ।

आप कार्योत्पत्ति में निमित्त कारणको अनिचित्कर मान कर कार्योत्पत्ति में केवल पदार्थकी योग्यता ही सिद्ध करते हैं और योग्यताके विषयमें जो जो उदाहरण आपने दिये हैं वे सब योग्यताके पोषक नहीं हैं । अतः हम उन उदाहरणों पर प्रकाश डालेंगे जिससे पता चल जायगा कि उदाहरण युक्तियुक्त हैं या नहीं अथवा आगम उनसे सहमत है या नहीं ।

( १ ) बालक स्कूलमें पढ़नेकेलिये जाते हैं और उन्हें अध्यापक मनोयोग पूर्वक पढ़ाता भी है । पढ़नेमें पुस्तक आदि जो अन्य साधन सामग्री निमित्त होती है वह भी उन्हें सुलभ रहती है । फिर भी अपने पूर्व संस्कारवश कोई बालक पढ़नेमें तेज निकलते हैं । कई मध्यम होते हैं कई मन्द होते हैं और कई निमित्तरूपसे स्कूलमें जाकर भी पढ़नेमें समर्थ नहीं होते । इसका कारण क्या है ? जिस बाह्य साधनसामग्रीको लोकमें कार्योत्पादक कहा जाता है वह सबको सुलभ है और वे पढ़नेमें भी परिश्रम करते हैं फिर भी वे एक समान क्यों नहीं पढ़ते ? यह कहना कि सबका ज्ञानावरणकर्मका क्षयोपशम एकसा नहीं होता इसलिये सब एक समान पढ़नेमें समर्थ नहीं होते ठीक प्रतीत नहीं होता क्योंकि उसमें भी तो वही प्रश्न होता है कि जब सबको एक समान बाह्य सामग्री सुलभ है सबका एक समान क्षयोपशम क्यों नहीं होता । जो लोग बाह्य सामग्रीको कार्योत्पादक मानते हैं उन्हें अंतमें इस प्रश्नका ठीक उत्तर प्राप्त करनेके लिये योग्यता पर ही आना पड़ता है ।”

पंडितजी आप सिद्धान्तशास्त्री कहलाते हैं किन्तु सिद्धान्तकी

ज्ञातसे आप सर्वथा अनभिज्ञ हैं इसीलिये सिद्धान्त विरुद्ध अयुक्त बात लिख रहे हैं। क्या बाह्य सामग्री एकसी मिलने पर सब का एकसा क्षयोपशम होनेका नियम है। यदि नियम है तो बतानेकी कृपा करें। यदि नियम नहीं है तो फिर ऐसा कहना कि "उसमें भी तो वही प्रश्न होता है कि जब सबको एक समान बाह्य सामग्री सुलभ है तब सब का एक समान क्षयोपशम क्यों नहीं होता क्या यह ठीक है? कदापि नहीं। इसका कारण यह है कि सबका कर्म बन्ध एकसा नहीं है इसलिये बाह्य सामग्री सबको एकसी मिलने पर भी सबका क्षयोपशम एकसा नहीं होता। प्रदेश बन्ध सबका समान होने पर भी प्रकृतिबन्ध सबका समान नहीं होता। अथवा प्रकृतिबन्ध सबका समान होनेपर भी स्थितिबन्ध सब का समान नहीं होता अथवा स्थितिबन्ध सबका समान होने पर भी अनुभाग बन्ध सबका समान नहीं होता।

इसके सिवा कर्मका उदय अनुदय काल भी समान नहीं होता इसीलिये किसी भी जीवकी संसारावस्थामें ज्ञानादिकी प्रकटता समान नहीं होती। इसके सिवा अध्यापक आदिका निमित्त भी सबको समान नहीं मिलता। जिसको आप समान कहते हैं वह आपने बिना भीतररी विचार किये ही लिखा है। अन्तर्गत से विचार कीजिये कि सब लड़के क्या अपना उपयोग पढ़नेमें समान लगाते हैं, नहीं।

क्या यह बात आप नहीं जानते हैं? अवश्य जानते हैं फिर जानबूझकर विद्वत्समाजमें हास्यके पात्र बनना आप जैसे विद्वानों को शोभा नहीं देता। जैनसमाज तो आपसे बड़ी बड़ी आशा कर रही थी कि ऐसे उच्च कोटीके विद्वान द्वारा जैनधर्मकी रक्षा होगी किन्तु हुआ इससे विपरीत। जब बाढ़ ही खेतको खाने लगी तब रक्षा करें कौन? जब जैन विद्वान ही जैनधर्म पर कुठाराघात करने

लगजाय तो जैनधर्मकी रक्षा करनेवाले किसको समझें ! अतः आपसे प्रार्थना है कि आप अनुचित स्वार्थका त्यागकर जैनधर्म अनुकूल पदार्थका प्रतिपादन करें जिससे उभय जीवोंका कल्याण हो ।

कर्मकी एकस्थितिवन्धकू कारण कषायमिके स्थान असंख्यात लोक प्रमाण हैं । तामें एक स्थितिवन्धस्थानमें अनुभागबन्धकू कारण कषायनिके स्थान असंख्यात लोकप्रमाण हैं । तथा यांग स्थान हैं ते जगत्श्रेणीके असंख्यातवें भाग हैं । सो यह जीव तिनकू परिवर्तन करें हैं । कोई सैनी मिथ्यादृष्टि पर्याप्तक जीव स्वयोग सर्वजघन्य ज्ञानावरणी कमप्रकृतिका स्थिति अंतः कोटाकोटोसागर प्रमाण बांधे ताक कषायनिके स्थान असंख्यात लोकमात्र हैं । तामें सर्वजघन्यस्थान एकरूप परिणमें तामें तिम एकस्थानमें अनुभाग बन्धकू कारण स्थान ऐसे असंख्यात लोक प्रमाण हैं । तिनमें सूँ एकसर्वजघन्य रूप परिणमें तब जगत्श्रेणी असंख्यातवे भाग योगस्थान अनुक्रमते पूर्ण करें बीचिमें अन्य योगस्थानरूप परिणमें तो गिनती में नाहीं ( इसकथनसे क्रमवद्ध पर्याय का अभाव है ) ऐसे योगस्थान पूर्ण भये अनुभागका स्थान दूसरा रूप परिणमें तहां भी तेसेही योगस्थान सर्व पूर्ण करे तब तासा अनुभागस्थान होय तहां भी तेसेही योगस्थान भुगते ऐसे असंख्यात लोक प्रमाण अनुभागस्थान अनुक्रमते पूर्ण करें तब दूसरा कषायस्थान लेना तहां भी तेस हा क्रमते असंख्यात लोक प्रमाण अनुभाग स्थान तथा जगत्श्रेणीके असंख्यातवेभाग यांगस्थान पूर्वाक्त क्रमते भुगते तब तीसरा कषाय स्थान लेणा । ऐसे ही चतुर्थादि असंख्यात लोकरूपमाण कषाय स्थान पूर्वोक्त क्रमते पूर्ण करें । तब एक समय अधिक जघन्य स्थिति स्थान लेना । तामें सो कषाय स्थान अनुभागस्थान यांगस्थान पूर्वाक्त क्रमते भुगते ऐसे दोय समय अधिक



अधन्य स्थितिते लगाय तीसकोडाकोडीसागरपर्यंत ज्ञानावरणकर्मकी स्थिति पूर्ण करे ऐसे ही सर्वमूलकर्म प्रकृति तथा उत्तर कर्मप्रकृति-नका क्रम जानता । ऐसे परिणामते अनन्तकाल बीते तिनिकु भेला किये एक भाव परिवर्तन होय है । ऐसा स्वामीकार्तिकेयानुप्रेक्षामें कहा है ।

“परिणमदि सणिण जीवो विविहकसाएहिं द्विदि शिमिचोहिं  
अणुभागणिमिचोहिं पवट्ठंतो भावसंसारो ” ७१

अर्थात् विविधप्रकारकी कषाय के निमित्तसे स्थितिबन्ध तथा अनुभवागबन्ध करता हुआ सेनी पंचेन्द्रियजीव भाव संसार को किम्प्रकार पूर्ण करता है उसका स्पष्टीकरण ऊपरमें किया गया है । कथन बढ जानेके भय से पांचों परिवर्तनों का स्वरूप नहीं लिखा गया है किन्तु उनका स्वरूप समझ लेनेमें संसार के स्वरूपका ज्ञान अच्छीतरह होजाता है ।

अर्थात् ज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमसे लब्धिरूप पांचों इन्द्रियों के द्वारा एक साथ जाननेका योग्यता प्राप्त होनेपर भी एक समयमें उपयोग जिस पदार्थसे उपयुक्त होता है उसी को जानता है अन्यको उस समय अन्य इन्द्रियके द्वारा नहीं जान सकता क्योंकि ऐसी ही क्षयोपशमज्ञान की उपयोगरूप प्रवृत्ति है ।

इस विषयमें स्वः पं० टोडरमलजीने दृष्टान्त द्वारा अच्छी तरह स्पष्ट किया है ।

मोक्षमार्ग प्रकाशक पृष्ठ ५१ .

जैसे काहू पुरुषके बहुत प्रार्थनाविषे गनन करने की शक्ति ( योग्यता ) है । बहुरि ताकी काहूने राक्या अर यह कहा—पाच प्रामविषे जावा परन्तु एक दिन विषे एक ही प्राम विषे

जावो। तहां उस पुरुषके बहुत ग्राम विषे जानेकी शक्ति तो द्रव्य अपेक्षा पाइये है, अन्य कालविषे समर्थ होय, वर्तमान सामर्थ्यरूप नाहीं है परन्तु वर्तमान पांच ग्रामनिते अधिक ग्रामनिविषे गमन करसके नाहीं। बहुरि पांच ग्रामनिविषे जानेकी पर्याय अपेक्षा वर्तमान सामर्थ्यरूप शक्ति (योग्यता) है ताते इनि विषे गमन करिसके हैं। बहुरि व्यक्तता एकदिन विषे एक ग्रामको गमन करने ही की पाइये हैं तेसे इस जीवके सबको देखनेकी जाननेकी शक्ति है। बहुरि याको कर्मने रोक्या अर इतना क्षयोपशम भया कि स्पर्शादिक विषयनिको जानो वा देखो परन्तु एक कालविषे एक ही को जानो वा देखो। तहां इस जीवके सर्वके देखने जाननेकी शक्ति (योग्यता) तो द्रव्य अपेक्षा पाइये है (अन्य कालविषे सामर्थ्य होय परन्तु वर्तमान कालमें सामर्थ्यरूप नाहीं) जाते अपनेयोग्य विषयनिते अधिक विषयनिको देखि जानि सके नाहीं। बहुरि अपने योग्य विषयनिको जानने देखनेकी पर्याय अपेक्षा वर्तमान सामर्थ्य रूप शक्ति (योग्यता) है ताते इनिको देखि जानिसके है। बहुरि व्यक्तता एक कालविषे एकको ही देखनेकी वा जाननेकी पाइये है बहुरि यहां प्रश्न—जो ऐसे हैं तो जान्या परन्तु क्षयोपशम तो पाइये अर बाह्य इन्द्रियादिकका अन्यथा निमित्त भये देखना जानना न होय वा थोरा हांय वा अन्यथा होय सो ऐसे होते कर्म ही का निमित्त तो न रह्या ? ताका समाधान—

जैसे रोकनहारने यह कहा कि—जो पांच ग्रामनिविषे एक ग्राम को एक दिन विषे जावो परन्तु इन किकरनिका साथ लेकर जावो तहां बे किकर अन्यथा परिणमें तो जाना न होय वा थोरा जाना होय वा अन्यथा जाना होय ! तेसे कर्मका ऐसा ही क्षयोपशम भया है जो इतने विषयनिविषे एक विषयको एक कालविषे

देखो वा जानो परन्तु बाह्य द्रव्यनिका निमित्त भवे देखो जानो । तहां वे बाह्य द्रव्य अन्यथा परिणमें तो देखना जानना न होय वा थोरा होय वा अन्यथा होय ऐसे यह कर्मके क्षयोपशमके विशेष हैं ताते कर्म ही का निमित्त जानना । जैसे काहूके अन्धकार का परमाणु आडा आये देखना न होय । घूघू मार्जारादिक-निके तिनिको आडे आये भी देखना होय सो ऐसा यह क्षयोपशम का ही विशेष है । जैसे जैसे क्षयोपशम होय तेसे तेसे ही देखना जानना होय है । ऐसे इस जीवके क्षयोपशम ज्ञानकी प्रवृत्ति पाइये हैं । वहुनि मोक्षमार्गविषे अर्वाधि मनःपर्वेष ज्ञान होय है सो भी क्षयोपशमज्ञान ही है तिनिकी भां ऐसे ही एक कालविषे एकको प्रतिभासना वा पर द्रव्यका अधीनपना जानना वहुनि विशेष है सो विशेषजानना । या प्रकार ज्ञानावरण दर्शनावरण का उदय के निमित्तते बहुत ज्ञान दर्शनके अंशनिका तो अभाव है । अर तिनिके क्षयोपशमते थोरें अंशनिका सद्भाव पाइये । वहुनि इस जीवके मोहके उदयते मिथ्यात्व या कषायभाव होय है तहां दर्शनमोहके उदयते तो मिथ्यात्व भाव होय है । ता करि यह जीव अन्यथा प्रतीति रूप अतस्त्व भ्रद्धान करे है । जैसे है तेसे तो नाही मान है अर जैसे नाही है, तेसे माने हैं ”

इस कथनसे निमित्तकी प्रधानता स्पष्ट सिद्ध है जो आप निमित्तको अकिंचित्कर मान निमित्तको कार्योत्पत्तिमें सहायक नहीं मानते प्रत्युत विना निमित्तके ही केवल वस्तुकी योग्यता से ही कार्योत्पत्ति मानते हैं यह सर्वथा मिथ्या है । कर्मके निमित्तसे जीवकी कितनी पराधीनता होरही है इस बातका पता ऊपरके कथनसे चल जाता है । कर्मोंके निमित्तसे वस्तुकी योग्यता भी अयोग्य होजाती है । वस्तुकी योग्यतासे विना निमित्तके कोई भी कार्यकी सिद्धि नहीं होती ।

आत्मा अमरख्यात प्रदेशी है तो भी कर्मोंके निमित्तसे संकोच विस्तार रूप सदा परिणमन करता रहता है। जब कर्म का सम्बन्ध छूट जाता है तब संकोच विस्ताररूप होना भी छूट जाता है। यह जीव जिस शरीरमें सिद्ध होता है उम शरीरके प्रमाण प्रदेश मव स्थिर हो जाते हैं। यह कर्मोंके निमित्तका ही कारण है। कर्मोंके निमित्तसे अनादि कालसे यह जीव निगोदमें पड़ा रहा, वहांसे निकलकर चारोंगति रूप समारमें परिभ्रमण करके फिर भी निगोदमें चला जाता है क्या उनमें केवलज्ञान प्राप्त करनेकी और सम्यक्त्व प्राप्त करनेकी योग्यता नहीं है? यदि नहीं है तो फिर नवीन योग्यता कहाँसे आयगी? यदि योग्यता शक्तिरूप मौजूद है तो वह योग्यता व्यक्त क्यों नहीं होती। तो कहना पड़ेगा कि उस योग्यताके प्रगट होनेमें कर्मबाधक हैं जैसा कि ऊपरमें उदाहरण सहित सिद्ध किया गया है। इस लिये योग्यता रहते हुये भी बाधक कारण रहते योग्यता का कार्य नहीं होता अतः स्कूलमें पढ़ने वाले बालकाका ज्ञाना-वरणादि कर्मोंका क्षयोपशम समान न हानसे वाङ्म साधन समान मिलने पर भी समान पढ़ाई नहीं होती। योग्यता भी निमित्तानुसार प्रगट होती है अन्यथा नहीं।

“इस संसार अटवी विषे समस्त जीव हैं ते कर्मके निमित्त ते निपजै जे नाना प्रकार दुःख तिनकर पीडित हो रहे हैं। बहुार तहां मिथ्या अन्धकार व्याप्त हो रहा है तांकरि तहां ते मुक्त होने का मार्ग पावते नाडी तडफ तडफ ताही दुःखको सहे हैं वहुार ऐसे जीवनिका भला होनेको कारण तीर्थंकर केवली भगवान साही भया सूर्य ताका भया उदय ताकी दिव्यध्वनि रूपी किरण-निकरि तहांते मुक्त होनेका मार्ग प्रकाशित किया। जैसे सूर्यके ऐसी इच्छा नाही जो मैं मार्ग प्रकाशूँ परन्तु सहजही बांकी किरण

फेले हैं ताकरि मार्गका प्रकाशन होय ही है । तेसे ही केवली बीतराग है ताते ताकं ऐसी इच्छा नाही जो हम मोक्षमार्ग प्रगट करें परन्तु सहजही अघाति कर्मनिका उदय करि तिनिवा शरीररूप पुद्गल दिव्यध्वनि रूप परिणमै है ताकरि मोक्षमार्गका प्रकाशन हो है । बहुरि गणधर देवनिके यहु विचार आया जहां केवली सूर्यका अस्तपना होय तहां जीव मोक्षमार्गको कैसे पावे अर मोक्षमार्ग पाये विना जीव दुःख महेंगे ऐसी करुणा बुद्धिकरि अंग प्रकीर्णकादि रूप ग्रंथ तेही भये महान दीपक तिनिका उद्योत किया ”

मोक्षमार्ग प्र० २६

इस कथनसे निमित्तकी सार्थकता अच्छी तरह सिद्ध हो जाती है जिसप्रकार सूर्यके उदय विना अन्धकारका अभाव होता नहीं तथा मार्गका प्रकाशन भी होता नहीं उसी प्रकार केवली भगवान रूपी सूर्यके उदय विना मोक्षमार्गका प्रकाशन होता नहीं तथा मिथ्या अन्धकार दूर होता नहीं । इसके विपरीत कानजी जो यह कहते हैं कि “सूर्यका उदय हुआ इसलिये धूप होगई ( प्रकाश होगया ) यह बात मिथ्या है । ”

जो बात प्रत्यक्ष दिखाई दे रहा है कि सूर्यके उदयमें या दीपक के उजालेमें प्रकाश होता है उसका निषेध करना इससे बढ़कर और गड़लपना क्या होगा ? कानजी भी निमित्तको अकिंचित कर मानते हैं उसी तरह आप भी निमित्तको अकिंचित्कर मानते हैं । कानजी भी योग्यताका ढिंढोरा पीटते हैं आप भी योग्यताका ही बोलवाला सिद्ध करते हैं । कानजी क्रमबद्ध पर्याय होना मानते हैं आप भी क्रमनियमित पर्याय मानते हैं आपकी मान्यतामें और कानजीकी मान्यतामें रंजमात्रका फरक नहीं है फरक केवल शब्दोंका है । वे सीधे शब्दोंमें कहते हैं

आप घुमाफिरा कर उसी की पुष्टि करते हैं। उनसे उतना बुरा नहीं होगा क्योंकि वे विधर्मी हैं किन्तु उनसे असंख्यातगुणा बुरा आपसे होगा क्यों कि आप स्वधर्मी है।

यह कहावत है कि बाहरके शत्रुसे जो हानि नहीं होती वह हानि घरके शत्रुसे महज में होजाती है। “घरूँ फूटे रावण मरे” यह कहावत असत्य नहीं है पंडितजी पाप करना उतना बुरा नहीं है जितना बुरा पापको पीठ ठोकना है। “बसु भूठसेती नर्क पहुंचा” क्या बसु भूठ बालनेसे नर्क गया था नहीं परन्तु पशु यज्ञका समर्थन किया इसलिये तो नर्क गया। यह बात आप अच्छी तरह जानते हैं फिर भी आप जानबूझकर गढ़ेमें पड़ते हैं यह नड़े आश्चर्यकी बात है। इस विषयमें स्व० पं० टोडरमलजीने मोक्षमार्गप्रकाशक पृष्ठ १६ में जो लिखा है उस पर विचार करिये। और सत्य मार्ग पर आइये।

“असत्यार्थ पढ़नेकी रचना अति तीव्र कषाय भये बिना बने नहीं। जातें जिस असत्य रचना करि परंपरा अनेक जीवनि का महाबुरा होइ। आपको ऐसी महाहिंसाके फलकरि नर्कनिगोदविषे गमन करना होय सो ऐसा महा विपरीत कार्य क्रोध मान माया लोभ अत्यंत तीव्र भये ही होय”

स्कूलमें पढ़नेवाले बालकोंकी बाह्य सामग्री एकसी होनेपर भी एकसा क्षयोपशम नहीं होता इस बातको सप्रमाण ऊपरमें सिद्ध किया जा चुका है। फिरभी स्व० पं० टोडरमलजीके बचनोंसे और भी तसल्ली करा देते हैं।

“इहां इतना जानना-इस जीवके समय २. प्रति अनंत परमाणु बन्धे हैं तहां एक समय विषे बन्धे परमाणु ते आबाधाकाल छोड़कर अपने स्थितिके जेते समय होय तिन विषे क्रममें उदय आवे है वदुरि बहुत समय विषे बन्धे परमाणु जे एक समय विषे उदय

में आवने योग्य हैं ते इकट्ठे होय उदय आवे हैं । तिन सब पर-  
माणुनिका अनुभाग मिले जेता अनुभाग होय तितना फल तिस  
काल विषे निपजे । ”

अर्थात् किसी जीवके अनेक कालका संवय किया हुआ कर्म  
एक कालमें उदय आवे अथवा किसी जीवके थोड़े कालका संवय  
किया हुआ कर्म एक कालमें उदय आवे किसीका मंद उदयमें आवे  
किसीके संक्रमण रूप होकर उदयमें आवे, किसीके उत्कर्षण अप-  
कर्षण रूप होकर उदयमें आवे । किसीके सत्तामें ही नष्ट होजाय  
उदयमें ही नहीं आवे इत्यादि अनेक रूप अवस्था होकर उदयमें  
आते हैं उनका अनेक रूप क्षयोपशम होता है इसलिये कर्मोंके  
निमित्तसे होनेवाली अनेक अवस्था तिसको न मानकर योग्यता  
का गीत गाना सर्वाथा आगमविरुद्ध है । योग्यता भी निमित्तानु-  
सार उपलब्ध होती है इसका निषेध नहीं किया जा सकता ।

गुरुकी देशनामे और शास्त्रके पठन पाठन से सम्यग्ज्ञानका  
प्राप्ति होती है इसके बिना नहीं होती यह जैनगमका अटल  
सिद्धान्त है इसको अकिंचित्कर मानकर उड़ाना चाहते हो सो  
यह आपके उड़ानसे उड़ नहीं सकता क्योंकि इसके बिना सद्ज्ञान  
की प्राप्ति नहीं होता । आपको जो सिद्धान्तशास्त्रोंकी षड्वी मिली  
है क्या वह बिना गुरुके या शास्त्रों के पठन पाठनके ही मिली है  
कदापि नहीं । इस रूप योग्यता आपकी स्वयमेव प्राप्त नहीं हुई  
उसमें निमित्त कारण गुरु और शास्त्रोंका पठन पाठन है इसको  
आप इनकार नहीं कर सकते ।

“गुरुके निमित्तसे श्रद्धा सम्यक्त्व नहीं होती ” ऐसा मानने-  
वाले काबूजी, वे भी अब रास्ता पर थोड़े थोड़े आये हैं । वे भी  
अब कहने लगे हैं कि-

“निमित्त अकिंचित्कर है फिरभी सम्यग्ज्ञान प्राप्त करनेवालेको निमित्त कैसा होता है वह जानना चाहिये । आत्माका अपूर्व ज्ञान प्राप्त करनेवाले जीवको सामने निमित्तरूपसे ज्ञानी ही होते हैं । वहां सम्यग्ज्ञानरूप परिणामित सामने वाले ज्ञानीका आत्मा अंतरङ्ग निमित्त है और उन ज्ञानीकी वाणी बाह्य निमित्त है ”

ज्ञानस्वभाव और ज्ञेयस्वभावके पृष्ठ : ६०

कानजी एक तरफ तो कहते हैं कि गुरुके निमित्तसे अद्धा सम्यक्त्व नहीं होता (वस्तु वि० पृ३६) दूसरी तरफ कहते हैं कि “आत्माका अपूर्व ज्ञान प्राप्त करनेवाले जीवको सामने निमित्तरूपसे ज्ञानी ही होते हैं” यह दुपडर्पाटी बात कैसी “मेरी मा और बांझ” खैर इस कथनसे यह भी पता चल जाता है कि वे कितने ज्ञानी हैं जिसकी पीठ हमारे मिद्धान्तशास्त्रों जैसे विद्वान ठोंक रहे हैं क्या सम्यग्ज्ञानको प्राप्त करनेवालोंके अन्तरंग निमित्तकारण सामनेके ज्ञानी होते हैं ? या सम्यग्ज्ञानको प्राप्त करनेवालोंके अंतरङ्ग कारण उनका ज्ञानावरणादिकर्मों का क्षयोपशम है ? जिसको इतना भी बोध नहीं है कि दूसरेकी आत्मा दूसरे की आत्मा का अंतरङ्ग कारण कैसे हो सकती है ? अंतरङ्ग कारण तो स्व का स्व ही होगा दूसरा नहीं, दूसरा तो बाह्य निमित्त कारण ही होगा । यदि ऐसा न माना जायगा तो एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता मानना पड़ेगा जो होता नहीं । अतः ऐसी भयंकर गलती करने वाला व्यक्ति ज्ञानी गुरु कहलावे और उसके पीछे शास्त्री विद्वान लगे नांचे, बाहर कलिकाल ! जो तू न कर गुजरे सो सब थोडा है ।



कानजीने देखा कि मैंने यह कह दिया है कि “गुरुके निमित्त स श्रद्धा सम्यक्त्व नहीं होती” तो लोग मेरे पास नहीं आवेंगे। इसलिये उनको यह कहना पड़ा कि गुरुके निमित्तसे तो श्रद्धासम्यक्त्व नहीं होती किन्तु श्रद्धासम्यक्त्व होनेमें निमित्त कारण सामने जानी होना चाहिये। क्योंकि आप जानी होनेका ठेका रखते हैं। इसलिये जिसको ज्ञान प्राप्त करना हो वे मेरे पास आवें। गुरुओंके (मुनियोंके) निमित्तसे श्रद्धा सम्यक्त्व नहीं होगी। कानजीके दुपड़पीटी बात कहनेमें ऐसा अभिप्राय झलकता है।

यदि आप यह कहें कि मेरे शास्त्री होनेमें मेरी योग्यता ही कारण है गुरु या शास्त्र नहीं जैसाकि आपका तुष मास भिन्नके घोषनेवाले शिवभूति मुनिके विषय में कहना है कि—

( २ ) “शास्त्रोंमें आपने तुष मास भिन्नकी कथा पढ़ी होगी वह प्रतिदिन गुरुकी सेवा करता है, अट्टाईस मूलगुणोंका निर्यामत ढंगसे पालन करता है फिर भी उसे द्रव्यश्रुतकी प्राप्ति नहीं होती इतनाही नहीं वह तुष मास भिन्न पाठका घोष करता हुआ केवली तो हो जाता है परन्तु द्रव्यश्रुतकी प्राप्ति नहीं। क्योंकि उसमें द्रव्यश्रुतको उत्पन्न करनेकी योग्यता नहीं थी। इसके सिवाय अन्य कोई कारण हो तो बतलाइये। इससे कार्योत्पत्तिमें योग्यताका क्या स्थान है इसका सहज ही पता लग जाता है”

प्रथम तो उस तुष मास भिन्न घोषना करनेवाले मुनि में अष्ट प्रवचनमातृका का ज्ञान था या नहीं यदि उनमें यह ज्ञान नहीं था तो उसको केवलज्ञान कैसे हुआ? क्योंकि अष्ट प्रवचन मातृका का ज्ञान हुये बिना केवलज्ञानकी प्राप्ति नहीं होती ऐसा आगम है। यदि उनको अष्टप्रवचन मातृका का ज्ञान था तो वह श्रुतकेवली था क्योंकि आगममें अष्टप्रवचन मातृकाके ज्ञानवालेको श्रुतकेवली

कहा है इसलिये उमके द्रव्यश्रुत नहीं था ऐसा कहना आगमविरुद्ध है। यदि कहो कि उनके पूर्णश्रुत ग्यारह अंग चौदह पूर्व प्रकीर्णादि का ज्ञान नहीं था इसके हुये बिना भी अपनी योग्यतासे उस केवलज्ञानकी प्राप्ति होगई। ऐसा कहना भी असंगत है क्योंकि ऐसा कोई नियम नहीं है। जो पूर्ण श्रुतकेवली हुये बिना किसी का केवलज्ञानकी प्राप्ति नहीं होती। यह तो जीवांका कर्मोंके क्षयोपशम शक्ति विशेषका माहात्म्य है। वह क्षयोपशम सबका समान होता नहीं।

इमीलिये किसीको मति श्रुत अवधि होकर केवल होता है तो किसीको मति श्रुत मनःपर्यय होकर केवल होता है तो किसीको मति श्रुतसे केवलज्ञान होता है। यह परिणामोंकी विचित्रता है मतिश्रुत पूर्णतया न होनेपर भी केवलज्ञानको प्राप्ति होजाती है। इससे यह नहीं कहा जाता कि उममें पूर्णरूपसे श्रुतकेवली होने की योग्यता नहीं थी जिसमें पांच ग्राम जानेकी योग्यता हो यदि वह कारणवश एक ग्राम भी न जा सके तो क्या उसमें एक ग्राम जानेकी योग्यता नहीं थी ऐसा कहा जा सकता है? कदापि नहीं जिसमें पांच ग्राम जानेकी शक्ति है वह निमित्तानुसार एक एक ग्रामको उलंघता हुआ भी पांचवें ग्राम पहुंच सकता है। अथवा उसको सीधा रास्ता मिलजाय तो वह सब ग्रामोंको छोड़कर सीधा पांचवें ग्राम भी जा सकता है। उसी प्रकार कर्मोंके क्षयोपशम अनुसार कोई मति श्रुत अवधि मनःपर्यय पूर्वक केवलज्ञान को प्राप्त करता है कोई मतिश्रुतको भी पूर्णतया प्राप्त न कर सीधा कर्मोंको नष्टकर केवलज्ञान प्राप्त कर लेता है। अतः जिसमें सीधा केवलज्ञान प्राप्त करनेकी योग्यता है उममें मति श्रुत पूर्ण रूपसे प्राप्त करनेकी योग्यता नहीं थी ऐसा कहना न्याययुक्त नहीं है।

जिसमें लाख रुपया कमानेकी योग्यता है उसके विषयमें यह कहा जाय कि इसमें लाख रुपया कमानेकी योग्यता है किन्तु इसमें मौ रुपया कमानेकी योग्यता नहीं है ता वेशा कहना युक्तियुक्त नहीं है । अतः शिवभूतिमुनिमें द्रव्यश्रुत प्राप्त करनेकी योग्यता नहीं थी इसलिये वह द्रव्यश्रुत प्राप्त नहीं कर सका किन्तु उसमें केवल ज्ञान प्राप्त करनेकी योग्यता थी इसलिये उसने केवलज्ञान प्राप्त कर लिया ऐसा कहना आगम युक्ति और न्याय बाधित है ।

योग्यताके सम्बन्धमें कहीं पर तो आप दैवका अर्थ योग्यता करते हैं तो कहीं पर कार्य निष्पत्तिकी सामर्थ्य रूप उपादानकी शक्तिको योग्यता फरमाते हैं, सो दैव तो पर है अतः परका ता उपादानकी योग्यताके साथ निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धके अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है । फिर दैव ( कर्म ) का अर्थ योग्यता करना कैसा ? क्या कर्मकी योग्यता ही जीवके उपादान की योग्यता है । यदि है तो स्पष्ट करें ? यदि नहीं है तो फिर निःप्रयोजन ऐसी असंगत बात लिखनेकी जरूरत क्या थी ।

“यहांपर यद्यपि दैवका अर्थ योग्यता और पुरुषार्थ का अर्थ अपना बल वीर्य करके उक्त श्लोकका अर्थ उपादानपरक भी होमकता है पर इम प्रकरणका प्रयोजन आगममें निमित्तकों स्वीकार किया है यह दिखलाना मात्र है ”

त्रैलोक्यमीमांसा पृष्ठ ३७

यदि यह कहा जाय कि कर्मोंके निमित्तसे जीवकी जो अवस्था होती है उसीका नाम योग्यता है इसी कारण कारणमें कार्यका उपचार कर दैवका अर्थ योग्यता किया है तो कथंचित् ठीक है । जीवके माथ तो ऐसा घटित हो सकता है परन्तु पुद्गल के साथ यह घटित नहीं होता क्योंकि उसके माथ दैव ( कर्म ) का कोई

सम्बन्ध ही नहीं है इसलिये दैवका अर्थ योग्यता करना प्रमाण-  
वाधित है। योग्यता तो उपादानकी कार्य निष्पत्तिका नाम है।  
सा वह बिना निमित्तके केवल उपादानको योग्यतासे नहीं होती।

उपादान और निमित्त मीमांसा के कथन में आपने प्रकार-  
न्तरमें नियमित वादको और योग्यता को सिद्ध करनेकी चेष्टा  
की है। तथा निमित्त को मात्र उपस्थित मानकर कार्योत्पत्ति  
केवल उपादानकी योग्यता से ही होती है ऐसा दर्शानेका प्रयत्न  
किया है किन्तु इसमें भी आप रुकल नहीं हो सके हैं। आप  
जो यह कहते हैं कि “जैसा कि पहिले लिख आये हैं भवितव्यता  
उपादान की योग्यता का ही दूसरा नाम है। प्रत्येक द्रव्यमें  
कार्यक्षम भवितव्यता होती है इसका समर्थन करते हुये स्वामी  
समन्तभद्राचार्य अपने स्वयम्भूस्तोत्रमें कहते हैं—

“अलंघ्यशक्तिर्भवितव्यतयं हेतुद्वयाविष्कृतकार्यलिङ्गा।

अनीश्वरो जंतुरहंक्रियार्चः संहृत्य कार्येष्विति साध्ववादीः

“आपने ( जिनदेवने ) यह ठांक ही कहा है कि हेतुद्वयसे  
उत्पन्न होने वाला कार्य ही जिसका ज्ञापक है ऐसी यह भवित-  
व्यता अलंघ्य शक्ति है, क्योंकि संसारी प्राणी में इस कार्यको  
कर सकता हूं इस प्रकारके अहंकारसे पीड़ित है वह उस ( भवि-  
तव्यता ) के बिना अनेक सहकारों कारणोंको मिला कर भी  
कार्योंके संपन्न करनेमें समर्थ नहीं होता।

“सब द्रव्योंमें कार्योत्पादनक्षम उपादानगत योग्यता होती  
है इसका समर्थन भट्टकलंकदेवने अष्टशती टीकामें भी किया है।  
प्रकरण संसारी जीवोंके दैव पुरुषार्थवादका है। वहां वे दैव व  
पुरुषार्थका स्पष्टोक्ति करते हुये कहते हैं -

योग्यता कर्म पूर्व वा दैवमुभयमदृष्टम् पौरुषं पुनरिह  
चेष्टितं दृष्टम् । ताभ्यामर्थसिद्धिः तदन्यतरापायेऽवटनात्  
पौरुषमात्रेऽर्थादर्शनात् । दैवमात्रे वा समीहानर्थक्यप्र-  
संगात् ।

“योग्यता या पूर्वकर्म दैव कहलाता है । ये दोनो अदृष्ट है ।  
तथा इहचेष्टितको पौरुष कहते हैं । इन दोनोंसे अर्थसिद्धि होती  
है । क्योंकि इनमें से किसी एकके अभावमें अर्थसिद्धि नहीं हो  
सकती । केवल पौरुषसे अर्थसिद्धि मानने पर अर्थका दर्शन नहीं  
होता और केवल दैवसे मानने पर समीहाकी निष्फलताका प्रसंग  
आता है ”

“उपादानकी योग्यतानुसार कार्य होता है इसका समर्थन  
वे तत्त्वार्थ वार्तिक (अः १ सूत्र-०) में इन शब्दोंमें करते हैं ”

“यथा मृदः स्वयमन्तरघटभवनपरिणामाभिमुख्ये  
दण्डचक्रगौरुषेय प्रयत्नादि निमित्तमात्रं भवति यतः  
सत्स्वपि दंडादिनिमित्तेषु शर्करादिप्रचितो मृत्पिण्डः  
स्वयमन्तरघटभवनपरिणामनिरुत्सुकत्वान्न घटो भवति  
अतो मृत्पिण्ड एव बाह्यदंडादिनिमित्तसापेक्ष आभ्यन्त-  
रपरिणामसानिध्यात् घटो भवति न दण्डादयः इति  
दण्डादीनां निमित्तमात्रत्वं भवति ”

“जैसे मिट्टीके स्वयं भीतरसे घट भवन रूप परिणामके  
अभिमुख होनेपर दण्ड चक्र और पुरुष कृत प्रयत्न आदि  
निमित्तमात्र होते हैं । क्योंकि दण्डादि निमित्तों के रहनेपर भी  
वाल्मीकिवहुल मिट्टीका पिण्ड स्वयं भीतरसे घट भवन रूप

परिणाम (पर्याय) से निरुत्सुक होनेके कारण घट नहीं होता अतः बाह्यमें दण्डादि निमित्त सापेक्ष होनेसे घट होता है । दण्डादि घट नहीं होते । इसलिये दण्डादि निमित्त मात्र है ”

“ इस प्रकार इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि उपादानगत योग्यताके कार्य भवनरूप व्यापारके सन्मुख होने पर ही वह कार्य होता है अन्यथा नहीं होता ”

जैन तत्त्वमीमांसा पृष्ठ ७१-७०-३३

इसके आगे आप लिखते हैं —

“यदि तत्त्वार्थवार्तिक के उक्त उल्लेख पर वाराणसी से ध्यान दिया जाय तो उससे यह भी विदित हो जाता है कि घट निष्पत्तिके अनूकूल कुम्हारको जो प्रयत्न प्रेरक निमित्त कहा जाता है वह निमित्तमात्र है वास्तवमें प्रेरक निमित्त नहीं । उनके निमित्तमात्र है ऐसा कहने का यही तात्पर्य है ।

“हम पहिले प्रत्येक कार्यकी उत्पत्ति स्वकाल ( समर्थ उपादानके व्यापार क्षण ) के प्राप्त होनेपर होती है यह लिख आये हैं । इसलिये यहाँ पर संचेपमें उसका भी विचार कर लेना आवश्यक प्रतीत होता है । यह तो सुनिश्चित है कि प्रत्येक कार्यका स्वकाल होता है । न तो उसके पहिले ही वह कार्य हो सकता है और न उसके बाद ही । जो जिस कार्यका स्वकाल होता है उसके प्राप्त होनेपर अपने पुरुषार्थ ( वलवीर्य ) द्वारा वह कार्य होता है । और अन्य द्रव्य जिसमें उस कार्यके निमित्त होनेकी योग्यता होती है, निमित्त होते हैं । प्रत्येक भव्य जीव का मुक्ति लाभ भी एक कार्य है अतः उसका भी स्वकाल है उक्त नियम द्वारा उसीकी स्वीकृति दी गई है । केवल यह बात हम तर्कके बलसे कह रहें हों ऐसा नहीं है । क्योंकि कोई प्रमुख आचार्योंके इस सम्बन्धमें जो उल्लेख मिलते हैं उन से इस

कथनकी बुद्धि होती है। आचार्य विद्यानन्दिने आत्ममीमांसा और अष्टशतीके आधारसे जब यह सिद्ध कर दिया कि—जो शुद्ध शक्तिकी अभिव्यक्ति द्वारा शुद्धिकी प्राप्त कर लेते हैं वे मुक्ति के पात्र होजाते हैं। और जो अशुद्ध शक्तिकी अभिव्यक्ति द्वारा अशुद्धिका उपभोग करते रहते हैं उनके संसारका प्रवाह चालू रहता है। तब उनके सामने यह प्रश्न उपस्थित हुआ कि सब संसारी जोव जिस प्रकार अनादि कालसे अशुद्धिका उपभोग करते आ रहे हैं उभ प्रकार वे सदा काल शुद्धिका उपभोग करते हुये मुक्तिके पात्र क्यों नहीं होते? इसी प्रश्नका उत्तर देते हुये कहते हैं कि—

“केषांचित् प्रतिमुक्तिः स्वकाललब्धौ स्यादिति प्रतिपत्तव्यम्

“किन्ही जीवोंकी प्रतिमुक्ति स्वकालके प्राप्त होने पर होती है। ऐसा जानना चाहिये”

“आचार्य विद्यानन्दिने इस कथनद्वारा यह बतलाया है कि शुद्ध नामक शक्ति होती तो सबके है। परन्तु जिन जीवोंके उसके पर्यायरूपसे व्यक्त होनेका स्वकाल आजाता है उन्हीके अपने पुरुषार्थ द्वारा उसकी व्यक्ति होती है और वे ही मोक्षके पात्र होते हैं”

“यह कथन केवल आचार्य समन्तभद्र और विद्यानन्दिने ही किया हो यह बात नहीं है। भट्टकलंक देवने भी तत्त्वार्थ-वार्तिक (अ० १ सू० ३) में इस तथ्यको स्वीकार किया है। वह पकरण निमर्गज और अधिगमज सम्यग्दर्शनका है। इसी प्रसंगको लेकर उन्होंने सर्व प्रथम यह शंका उपस्थित की है”

“भव्यस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः अधिगमसम्यक्त्वाभावः ॥ ७ ॥ यदि अवष्टुतमोक्षकालात् प्रागधि-

गमसम्यक्त्वबलात् मोक्षाः स्यात् स्यादधिगम-  
सम्यग्दर्शनस्य साफल्यम् । न चादोऽस्ति । अतः कालेन  
योऽस्य मोक्षोऽमौ निसर्गजसम्यक्त्वादेव सिद्ध इति ”

“ इस वार्तिक और उसकी टीकामें कहागया है कि यदि नियत मोक्षकालके पूर्व अधिगम सम्यक्त्वके बलसे मोक्ष होवे तो अधिगम सफल होवे । परन्तु ऐसा नहीं है इसलिये स्वकालके आश्रयसे जो इस भव्य जीवके मोक्ष प्राप्ति है वह निसर्गज सम्यक्त्वसे ही सिद्ध है ।

“ इस प्रकार हम देखते हैं कि उक्त कथन द्वारा भट्टकलंक देवने भी इस तथ्यको स्वीकार किया है कि प्रत्येक भव्यजीवको उसकी मोक्षप्राप्तिका स्वकाल आने पर मुक्तिलाभ अवश्य होता है । इस से सिद्ध है कि लोकमें जितने भी कार्य होते हैं वे अपने कालके प्राप्त होनेपर ही होते हैं । आगे पीछे नहीं ”

जैन तत्त्वमीमांसा पृष्ठ ७४-७५

पंडितजी ! आपके उपरोक्त कथन से न तो प्रत्येक कार्यकी निष्पत्तिमें स्वकाल ही सिद्ध होता है और न कार्योत्पत्ति, निमित्त बिना केवलद्वय की योग्यतासे ही सिद्ध हो पाई है, और न उपादान अपने पुरुषार्थ द्वारा बाह्य निमित्त के बिना कार्य कुशल हो सकता है ऐसा आपके कथनसे स्पष्ट होजाता है फिर भी आपने उक्तविषय को 'सिद्ध करने में परिश्रम किया है वह आपका परिश्रम आपकी मान्यताका घातक बनगया यह दुःख की बात है ।

आपने जो भट्टकलंकदेवका निसर्गज और अधिगमज सम्यक्त्वके विषयका प्रमाण देकर उसके द्वारा मोक्षप्राप्ति में स्वकाल सिद्ध करनेकी चेष्टा की है वह प्रयोजनभूत नहीं है ।



क्योंकि वह कथन शंका रूप में किया गया है । उसका उत्तर देखिये, जिससे स्पष्ट होजाता है कि मोक्ष प्राप्ति का कोई निश्चित काल नहीं है । क्यों कि कर्मोंकी निर्जरा पूर्वक मोक्ष होती है ।

अतः यह जीव जिस समय में पूर्ण कर्मोंकी निर्जरा करदेता है उसी समय उसको मोक्ष हो जाती है उसमें कालका नियम नहीं है और वह मोक्ष प्राप्ति निसर्गज (स्वभावसे उत्पन्न होनेवाले ) सम्यक्त्वसे ही मोक्षप्राप्ति होती है अधिगमज सम्यक्त्व में नहीं । इसका कारण यह है कि परनिमित्तसे ( उप-देशादि बाह्यनिमित्तसे ) जो आत्मामें सम्यक्त्व की प्राप्ति होती है वह भी तो निसर्गज ही है अर्थात् वह आत्माका ही तो स्वभाव स्वरूप आत्मा ही में है । इसलिये निज स्वभाव रूप जो परिणमन है वह निसर्गज रूप ही है और वह निर्विकल्प है । किन्तु अधि-गमज सम्यक्त्व है वह सविकल्प है इस कारण जहां सविकल्पता है वहां ध्यानकी सिद्धि नहीं है तथा ध्यानकी सिद्धि बिना कर्मों की पूर्ण निर्जरा नहीं होती और पूर्ण निर्जराके बिना मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती इस दृष्टिकोणको ध्यानमें ( लक्ष्में ) रखकर अकलंकदेवने निसर्गज सम्यक्त्वसे ही मोक्ष प्राप्ति कही है । परन्तु इससे कोई यह नहीं समझे कि अधिगमज सम्यक्त्व मोक्ष प्राप्तिमें कारण ही नहीं है । बिना अधिगमजसम्यक्त्वके निसर्गज सम्यक्त्व होता ही नहीं वह नियम है । अतः अधिगमज सम्यक्त्व कारण है और निसर्गजसम्यक्त्व कार्य है । अनादि मिथ्यादृष्टि जीवके बाह्य उपदेशादिकका निमित्त मिले बिना सम्यक्त्वकी प्राप्ति नहीं होती यह बात हम ऊपरमें मोक्षमार्ग-प्रकाश ग्रन्थके प्रमाण से सिद्ध कर आये हैं । अधिगमज सम्यक्त्व प्राप्तिके बाद यह जीव अधिकसे अधिक संसार परिभ्रमण करता है तो अर्धपुद्गलपरावर्तनकाल तक ही कर सकता है इससे

अधिक नहीं यह तो नियम है परन्तु यह नियम नहीं है कि वह इसके बीचमें मोक्ष प्राप्त नहीं करसकता है। वह दैव और पुरुषार्थके बलसे जब कभी भी मोक्षको प्राप्ति करसकता है। विना दैव और पुरुषार्थके कोई भी कार्यको सिद्धि नहीं हांती यह बात आपके दिये गये प्रमाणसे भी सुसिद्ध है।

“ योग्यता कर्म पूर्व वा दैवमुभयमदृष्टम् पौरुषं पुन-  
रिहचेष्टितं दृष्टम् । ताभ्यामर्थसिद्धिः ।

अर्थात् दैव और पुरुषार्थ के मिलनेपर ही कार्यसिद्धि हांती है इनमेंसे एककी कमी होने पर कार्यसिद्धि नहीं होती।

“ तदन्यतरापायेऽघटनात् । पौरुषमात्रेऽर्थादर्शनात्  
दैवमात्र वा समीहानर्थक्यप्रसंगात् ”

अर्थात् केवल पौरुषसे अर्थकी सिद्धि माननेपर अर्थका दर्शन नहीं होता तथा केवल दैवसे माननेपर समीहाकी निष्फलताका प्रसंग आता है।

इस कथनसे केवल उपादानकी योग्यतासे पुरुषार्थ करनेपर भी कार्य सिद्धि नहीं होती उसमें दैव ( कर्म ) का भी निमित्त अवश्य होना चाहिये। जो आप निमित्तको अकिंचित् कर मानते हैं उसका इस कथनसे खंडन होजाता है। आचार्य कहते हैं— कि विना निमित्तके कोई भी कार्य नहीं होता। निमित्त चाहै उदासीन हो सहायक हो बलदायक हो अथवा प्रेरक हो इन में से कोई भी हो, कार्योत्पत्तिमें इनकी नियुक्ति आवश्यक है। इन निमित्तोंके विना केवल उपादान की योग्यता से कार्योत्पत्ति नहीं होती। अतः उपादानकी योग्यता को व्यक्त करने में भी निमित्त प्रधान है। जैसे आत्मामें केवलज्ञान या सम्यक्त्व प्राप्त करनेकी

योग्यता शक्तिरूपसे विद्यमान है किन्तु बाह्यनिमित्त अनुकूल न मिलनेसे अथवा प्रतिकूल (बाधक) निमित्तके रहनेपर अनादिकाल में आज तक केवलज्ञानादिक की व्यक्तता इस जीवको न हुई और जवन ६ ऐमा कारण बना रहेगा तब तक फिर भी केवल-ज्ञानादिककी प्राप्ति नहीं होगी । केवलदर्शनावरणीके उदयमें केवलदर्शन व्यक्त नहीं होता तथा केवलज्ञानावरणीके उदयमें केवलज्ञान प्रगट नहीं होता तथा मोहनीय कर्मके उदयमें सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति नहीं होती तथा चारित्र मोहनीय कर्मके उदयमें देशचारित्र या सकलचारित्र प्रादुर्भाव नहीं होता, तथा वेदन-यकर्म के सद्भावमें अ-व्यावाधमुखका प्राप्ति नहीं होती, शरीरमें रोग निरोगपने की नाना प्रकारकी अवस्था होती रहती है । अत-रायकर्मके उदयमें दानादिक देनेकी योग्यता होनेपर भी दान नहीं देसकता, आयुर्कर्मके उदयमें मनुष्यादि पर्यायकी स्थिति बनी रहती है । इस संसारमें जन्म जीवन मरणका कारण आयु-कर्म ही है । नामकर्मके उदयमें यह जीव मनुष्यादि गतिमें प्राप्त होकर तिसपर्यायरूप अपनी अवस्था समझे तहां लोकर्मरूप शरीर में अंगोपांगादि योग्य स्थान परिमाण लिये आत्मप्रदेश संको-च विस्तार रूप होय शरीर प्रमाण रहे तथा शरीर विषे नानारूप आकारादिकका होना नानारूप वरणादिकका होना स्थूल सूक्ष्मादिक होना इत्यादिक नामकर्मके उदयमें कार्यकी निष्पत्ति होती है

गोत्रकर्मके उदयमें यह जीव ऊंच नीच पर्यायों को प्राप्त होय है । इसप्रकार अनादिसंसार विषे घाति अवाति कर्मके निमित्तते जीवकी अवस्था होती है सो प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर है और युक्तिआ-गमसे-प्रमाणित है इसको अस्वीकार कैसे किया जासकता है ? कभी नहीं, विना निमित्तकारणके मिले केवल उपादानकी योग्यतासे कोई भी कार्य नहीं होता इसविषयमें स्व० पं० टोडरमलजीका

कृत्स्नकर्म निर्जारापूर्वकमोक्षकालस्य निगमोऽस्ति । केचिद् भव्याः असंख्येन कालेन सेत्स्यन्ति, केचिद् मंख्येन, केचिदनन्तेन, अपरे अनन्तानन्तेनापि न सेत्स्यन्तीति ततश्च न युक्तं भव्यस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः इति”

अर्थात् भव्य जीवोंके लिये मोक्ष जानेमें कोई कालका नियम नहीं है । इसलिये भव्यजीव कालद्वारा मोक्षलाभ करेंगे यह बचनीकी नहीं है । इसके सम्बन्धमें आपका कहना है कि—

“कुछ विचारक इसे पढ़कर उसपर से ऐसा अर्थ फलित करते हैं कि भट्टकलंकदेवने प्रत्येक भव्यजीवके मोक्षजानेके कालनियमका पहिले शंकारूपमें जो विधान किया था उसका इस कथन द्वारा सर्वथा निषेध कर दिया है परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है । यह सच है कि उन्होंने पिछले कथनका इस कथन द्वारा निषेध किया है । परन्तु उन्होंने यह निषेध नयविशेषका आशय लेकर ही किया है सर्वथा नहीं । वह नयविशेष यह है कि पूर्वोक्त कथन एक जीवके आश्रयसे किया गया है और यह कथन नाना जीवोंके आश्रयसे किया गया है । जब भव्यजीवों की अपेक्षा देखा जाय तो सबके मोक्ष जानेका एक काल नियम नहीं बनता, क्योंकि दूरभव्योंको छोड़कर प्रत्येक भव्य जीवके मोक्ष जानेका कालनियम अलग अलग है । इसलिये सबका एक कालनियम कैसे बन सकता है ? इसका यदि कोई यह अर्थ लगावे कि प्रत्येक भव्यजीवका भी मोक्ष जानेका कालनियम नहीं है तो उसका उक्त कथनद्वारा अर्थ फलित करना उक्त कथन के अभिप्रायको ही न समझना कहा जायगा । अतः प्रकृतमें यही समझना चाहिये कि भट्टकलंकदेव भी प्रत्येक भव्यजीवके मोक्ष जानेका नियम मानते रहे हैं ।”

पंडितजी ! भट्टाकलंकदेवके कथनको आप ही नहीं समझे या समझ करके भी सोनगढ़की पक्षमें आपको समर्थन करना है इसलिये स्पष्ट अर्थको खँचातानी कर विपरीत अर्थ किया है सो विद्वानोंकी गोष्ठीमें हास्योत्पादक है । क्योंकि शंका एक जीव की अपेक्षा की जाय और उत्तर नाना जीवोंकी अपेक्षा दिया जाय यह बात भट्टाकलंक देव जैसे तार्किक विद्वानोंका काम नहीं है ।

**प्रमाणमकलंकस्य पूज्यपादस्य लक्षणम् ।**

**धनंजयकवेः काव्यं रत्नत्रयमकंटकम् ।**

अतः भट्टाकलंकदेव द्वारा ऐसा नहीं होसकता है । उन्होंने जिसरूपमें शंका उठाई है उत्तर भी उन्होंने उसीरूप में दीया है । शंकाके शब्द इस रूप हैं—भव्यस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः

इसका उत्तर निम्न प्रकार शब्दों में दिया है

**ततश्च न युक्तं भव्यस्य कालेन निःश्रेयसोपपत्तेः**

अतः प्रश्न भी एक जीवकी अपेक्षा है और उत्तर भी एक जीवकी अपेक्षा है । उनका कहना है कि भव्य जीवों केलिये मोक्ष जानमें कोई कालका नियम नहीं है । जब जिस भव्यजीवको मोक्ष जानका सुयाग प्राप्त होजाता है तब तिस भव्य जीवका मोक्ष की प्राप्ति होजाती है । अतः भव्य जीव कालकी अपेक्षा नहीं करते कि हमको जिसकालमें मोक्ष होनी है उसी कालमें ही हमको मोक्ष का प्राप्ति होगी, पहिले नहीं होगी ऐसा विचार करके निरुद्धमी नहीं होते, मोक्ष जाने केलिये प्रयत्न करते ही हैं ।

पं० फूलचंदजीने जितने उद्धरण दिये हैं सब अधूरे दिये हैं, जैसे भट्टाकलंक देवका अभिप्राय सम्पूर्ण रीतिसं उनका और

कानजीके मत-विरुद्ध है तो भी उसको उद्धृत कर लोगोंको प्रतारित किया है। आगेका उद्धरण छोड़ दिया है जिसमें आचर्यने स्पष्टतया काल नियमका निषेध किया है। वे लिखते हैं—

चोदनानुपपत्तेश्च ॥ १०५

अर्थ— जो केवल ज्ञानसे ही मोक्ष माननेवाले हैं वा केवल चारित्र्यसे, वा ज्ञान चारित्र्य दोनोंसे अथवा सम्यग्दर्शन सम्यग् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य तीनोंसे मोक्षा मानते हैं उनके शास्त्रमें यह कहीं नहीं माना गया कि भव्यको काललब्धिसे मोक्षाकी प्राप्ति होती है इसलिये काल मोक्षाकी प्राप्तिमें कारण नहीं हो सकता। यदि समस्त मतके अनुयायी मोक्षाकी प्राप्तिमें कालही कारण मानेंगे तो प्रत्यक्ष वा अनुमानसे मोक्षाके कारण निश्चित हैं वे सब विरुद्ध होजावेंगे इसलिये मोक्षाकी प्राप्तिमें काल किसी तरह कारण नहीं होसकता।

तत्त्वार्थ राजवार्तिकालंकार पृष्ठ १०० वां पूर्वार्द्ध

स्वर्गीय पं० गजाधरलालजी न्यायतीर्थकृत हिंदी अनुवाद।

इसके आगे आपने जो पंचास्तिकायकी गाथा १८ और १९ का प्रमाण दिया है उससे भी आपके मन्तव्यकी पुष्टि नहीं होती वृथा ही आपने परिश्रम कर कागद काले किये हैं। वे प्रमाण इस प्रकार हैं।

“देवमनुष्यादिपर्यायास्तु क्रमवर्तित्वादुपस्थिता-  
तिवाहितस्वसमया उत्पद्यन्ते विनश्यन्ति चेति । १८।

“ यदा तु द्रव्यगुणत्वेन पर्यायमुख्यत्वेन विवक्ष्यते तदा प्रादुर्भवति विनश्यति । सत्पर्यायजातमतिवाहित-स्वकालमुच्छिनत्ति असदुपस्थितस्वकालमुत्पादयति चेति

इसका अर्थ देखिये

“देव और मनुष्यादिपर्यायों तो क्रमवर्ती हैं उनका स्वसमय उपस्थित होता है और बीत जाता है इसलिये वे उत्पन्न होती हैं और नाशको प्राप्त होती हैं । तात्पर्य यह है कि देव और मनुष्य आदि पर्यायों अपने अपने स्वकालके प्राप्त होने पर उत्पन्न होती हैं और स्वकालके अतीत होने पर नष्ट होजाती हैं । १६ ।

“ और जब यह जीवद्रव्यकी गौणता और पर्यायकी मुख्यतासे विवक्षित होता है तब वह उपजता है और नाशको प्राप्त होता है जिसका स्वकाल बीत गया है ऐसे सत् ( विद्यमान ) पर्यायसमूहको नष्ट करता है और जिसका स्वकाल उपस्थित है ऐसे असत् ( अविद्यमान ) पर्यायसमूहको उत्पन्न करता है यह उक्त कथन का तात्पर्य है ”

सिद्धांत शास्त्रोजी उक्त कथनका (पंचास्तिकायका) ऐसा तात्पर्य निकालते हैं किन्तु पंचास्तिकायके कथनका उक्त आशय नहीं है । आपने खोजातानी करके भानुमतिका कुनवा जोड़नेवाली कहावत यहाँपर चरितार्थ की है ।

अर्थात् ग्रन्थकारका तो कथन इतना ही है कि देव मनुष्यादिपर्यायों क्रमवर्ती हैं अर्थात् वह एकके पीछे एक उत्पन्न होती हैं तोभी उसमें कालभेद नहीं है इसीलिये आचार्य कहते हैं कि “स्वसमया उत्पद्यन्ते विनश्यन्ति चेति ” स्वसमयका अर्थ यहाँ एक समयका है एकसमयमें ही उत्पाद व्यय होता है । स्वसमयका दूसरा अर्थ वर्तमान पर्यायका जो समय है वह उस पर्याय

का स्वसमय है। जैसे मनुष्यपर्यायका स्वसमय मनुष्य आयु-पर्यंत है वह उसपर्यायका स्वकाल है वह उसकालमें सत् पर्यायवान है। जय उसका आयु (स्वकाल) खतम होतु है तब उसी-समयमें जो विद्यमान नहीं है ऐसी देवादिपर्याय उसीसमय उत्पन्न होजाती है उसमें कालभेद नहीं है वही उस देवादिपर्यायका स्वसमय है। अर्थात् जो स्वसमय मनुष्यपर्यायका था वही स्वसमय देवादिपर्यायका है क्योंकि मनुष्यपर्यायका नाश और देवपर्यायकी उत्पत्ति एक ही समयमें होगी इसलिये दोनों पर्यायों का स्वकाल वही एकसमय है। याद ऐसा न माना जायगा तो सतपदार्थकी सिद्धि ही नहीं होगी क्योंकि सत्का लक्षण ही आचार्योंने ऐसा ही किया है “उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्” ३० तत्त्वार्थसूत्र” इसलिये उत्पादव्यय दोनोंका स्वकाल एक ही समयमात्र है। ऐसा नहीं है कि मनुष्यपर्यायका नाश होनेके बाद दूसरे समयमें जिस पर्यायका स्वकाल उपस्थित हुआ है वही पर्याय उत्पन्न होगी दूसरी नहीं। यदि ऐसा मान लिया जायगा तो जिसको मनुष्य पर्याय के नाशके बाद देवपर्यायका नम्बर आया है वह यदि मनुष्यपर्याय में पापाचार करता रहै तो क्या उसका नम्बर देवपर्यायमें ही प्राप्त होगा कभी नहीं। ‘जैसा करेगा, तेसा भरेगा’ यह अटल सिद्धान्त है।

इसी बातका समर्थन पूज्यपादस्वामीने इष्टोपदेशमें किया है।

“वरं व्रतैः पदं देवं नाव्रतैर्वत नारकं।

छायातपस्थयाभेदः प्रतिपालयतोर्महान्”

आचार्य कुन्दकुन्दस्वामी भी इसवातका समर्थन करते हैं देखो मोक्षपाहुड गाथा २४।

“वरवयतवेहि सगो मादुक्खं होउ निरइतिरेहिं।



## छायातवद्वियाणं पडिवालंताण गुरुभेयं ”

टीका— वरं ईषद्रूचौ वरैः श्रेष्ठैर्ब्रतैस्तपोभिश्च स्वर्गो भवति तन्मरु । मादुःखं भवतु निरये नरकावासे इतरैरव्रतैस्तपोभिश्च । छायातपस्थितानां यं छायायां स्थिता अनातपे वर्तन्ते ते सुखेन तिष्ठन्ति, ये आतपे धर्मे स्थिता वर्तन्ते ते दुःखेन तिष्ठन्ति ।

प्रतिपालयतां व्रतानि अनुतिष्ठतां स्वर्गो भवति तद्वरं संसारित्वेनापि ते सुखिनः । अव्रतानि प्रतिपालयतां नरके दुःखमनुभवतां अतिनिन्दितमिति महान् भेदो वर्तते ।

आचार्य कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं कि जैसे छायामें तिष्ठना सुखप्रद है तैसे व्रतादि धारण कर स्वर्गादिमें रहना संसारमें सुखदायक है । किन्तु धूपमें तिष्ठना जैसे दुःखदायक है तैसे ही अव्रतसहित रहकर नरकादिकके दुःख भोगना संसारमें दुःखदायक है इसलिये दोनों अवस्थाओंमें महान् अन्तर है ।

क्या यह कथन मिथ्या है ? यदि है तो व्रतादिक धारण करना निष्प्रयोजन है क्योंकि व्रतादिक धारण करने पर भी जो पर्याय जिस समयमें नियत है वह आपके कथनानुसार आगे पीछे तो होगी ही नहीं, फिर व्रतादिक धारण करना स्वतः निष्प्रयोजन है । यदि यह बात सत्य है तो व्रतादिक धारण करनेसे स्वर्गादिककी प्राप्ति होती है तो न्यमितपर्यायका कथन आपका असत्य है । इसके अतिरिक्त आप जो द्रव्यमें भूत भविष्यत् वर्तमानसम्बन्धि समस्त पर्यायों विद्यमान मान मान कर एकके पीछे एक उदयमें आती हैं ऐसा कहते हैं उसका खंडन आपके दिये गये पंचांगिकायके प्रमाणसे होजाता है । क्योंकि उसमें कहा गया है कि—

“ असदुपस्थितस्वकालमुत्पादयति चेति ”

इसका अर्थ करते हुये आप भी स्वीकार करते हैं कि “जिस

का स्वकाल उपस्थित है ऐसे असत् ( अविद्यमान ) पर्यायसमूहको उत्पन्न करता है ”

अब कहिये पंडितजी ! आपका कौनसा कथन सत्य माने ? द्रव्यमें त्रिकालपर्यायविद्यमानवाला या अविद्यमान असत् पर्याय उत्पन्न होनेवाला ? यदि पहिले वाला सत्य मानते हैं तो यह पीछेवाला कथन ( असत्पर्यायके उत्पन्नवाला ) मिथ्या सिद्ध होता है । यदि यह पीछेवाला कथन सत्य कहा जाय तो इसके पहिलेवाला कथन मिथ्या सिद्ध होता है और इसके साथ साथ नियमित पर्याय वाला कथन भी मिथ्या सिद्ध होजाता है क्यों कि असत् ( अविद्यमान ) पर्याय की उत्पत्तिमें स्वकालका कोई नियम लागू नहीं पड़ता इसका कारण यह है कि जब वह पर्याय ही विद्यमान नहीं है तो उसका स्वकाल कैसा ? स्वकाल तो उसका माना जासकता है जो वस्तु शोकमें हो, पहले से विद्यमान हो और उसके प्रगट होनेका काल निश्चित किया गया हो तो वह नियमित-कालमें ही प्रगट होगी और जो असत् पर्याय उत्पन्न होगी उसके उत्पन्न होनेमें जैसा निमित्तोंका साधन मिलेगा वह तद्रूप अर्थात् बुरे निमित्त मिलेंगे तो जीवकी नर्कादि बुरी पर्याय उत्पन्न होगी अथवा अच्छा निमित्त मिलेगा तो देवादिककी अच्छीपर्याय धारण होगी । इसमें क्रमवद्धताका कोई नियम नहीं है । तो भी जिसप्रकार धतूरा खानेवालोंको सब और पीला ही पीला दिखाई देता है उसी प्रकार पंडितजी ! आपको भी सब और क्रमवद्धपर्याय ही दिखाई पड़ती है । इसीलिये जो प्रमाण स्वपक्षका घातक है उसीप्रमाणको आप स्वपक्ष मंडनमें दे रहे हैं ।

मांछपाहुड़ और स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षाके आपने जो प्रमाण दिये हैं उनसे भी नियमितपर्यायकी सिद्धि नहीं होती प्रत्युत असिद्धि अवश्य होता है ।

“अइसोहण जोएणं शुद्धं हेमं हवेइ जहतहम् ।

कालाइलब्धीए अप्पा परमप्पओ हवदी” २४ मो० नृपाहुड

“कालाइलब्धिजुत्ता णाणसत्तीहि संजुदा अत्था ।

परिणममाणोहि सयं ण सक्कदे कोवि वारेदु” २५ स्वामिका

इन दोनों गाथाओंसे न तो प्रत्येक कार्य स्वकाल में ही होते हैं आगे पीछे नहीं, यह सिद्ध होता और न निमित्तके बिना केवल उपादानकी योग्यता से ही कार्योत्पत्ति होजाती है इसीवातकी सिद्धि होती है । प्रत्युत इससे तो यही सिद्धि होती है कि जिस-प्रकार अनंथपाषाणादि गुरु उपदिष्ट अग्नि आदिक सुयोगसाधन द्वारा शुद्ध सुवर्ण हो जाता है उसीप्रकार कालाइलब्धीके संयोग प्राप्त होने पर यह आत्मा परमात्मा बन जाता है ।

इससे यह सिद्ध हुआ कि सुवर्णपाषाणको जिससमय विधि-पूर्वक मोधा जायगा वह उसीसमय सुवर्ण होजायगा । वह स्व-कालकी अपेक्षा नहीं रखता । उसीप्रकार संसारी जीवोंको जिस-समय काललब्धि आदिका सुयोग निमित्त प्राप्त होता है वह उसीसमय सिद्ध होजाता है अतः इसमें स्वकालका पचड़ा लगा-नेकी कोई आवश्यकता नहीं, क्योंकि काल लब्धि तो जिसकालमें जो कार्य बने सो काललब्धि, इसलिये काललब्धिका कोई नियत समय नहीं है । तथा होनहार भी जिससमय जो कार्य बन जाय उससमय उसका वह होनहार, अतः इनदोनों का कोई नियतकाल नहीं है । इनको तो बनाया जाता है । इसविषयमें स्व० पं० टोड-रमलजी का यह कहना है कि—

“काललब्धि वा होनहार तो किछु वस्तु ही नहीं जिसकालविषे कार्य बने सो ही काललब्धि और जो कार्य भया सो ही होनहार” मो० प्र० पृ० ४६२

इससे स्पष्ट है कि काललब्धि और होनहार को पुरुषार्थद्वारा बनाया जाता है वह अपने आप विनाउद्यम (पुरुषार्थ) के नहीं बनता ।

दूसरी गाथाका अर्थ है—कालादिलब्धि के संयोगसे पदार्थ नाना शक्तिसंयुक्त होता है अर्थात् बाह्यनिमित्तोंके मिलनेपर पदार्थ कार्योत्पत्ति करनेमें समर्थ होता है क्योंकि वह परिणमनशील है इसलिये उसके परिणमन करनेमें कोई बाधा नहीं दे सकता है । जैसा कि समयसारमें कहा है—

“पुद्गल परिणामी दरव, सदा परणवे सोय ।

यातें पुद्गलकर्मको, कर्ता पुद्गल होय”

अतः सर्व द्रव्य परिणमन शील हैं इसलिये वे सदा परिणमन करते रहते हैं अन्यथा उनमें उत्पादव्ययकी सिद्धि ही नहीं होती अत एव पदार्थ सर्वही परिणमनशील हैं इसी बातको दिखानेके हेतुसे उक्त गाथा प्रगट की है । इसके पहिले गाथा २१७ में परिणमनशक्तिका निरूपण करते हुये कार्तिकेय स्वामी कहन हैं कि—

“शियशियपरिणामाणं शिय शिय दव्वं वि कारणं होदि ।  
अणणं वाहिरदव्वं शिमित्तं वियाणोह” २१७

भावार्थ—जैसे घट आदिकूँ माटी उपादान कारण है । अर चाक दंडादि निमित्त कारण हैं । तैसे सर्वद्रव्य अपने अपने पर्यायकूँ उपादान कारण हैं । काल द्रव्य निमित्त कारण है ।

इससे स्पष्ट है कि कार्यरूप स्वयं द्रव्य परिणमन करता है । किन्तु उसमें बाह्य निमित्त कारण हैं । ऐसे सर्वद्रव्य अपने पर्यायकूँ उपादानकारण हैं, काल द्रव्य निमित्त कारण है ।

इससे स्पष्ट है कि कार्यरूप स्वयं द्रव्य परिणमन करता है किन्तु उसमें बाह्य निमित्तकी आवश्यकता अनिवार्य है । जैसे घटरूप

मिट्टीका परिणाम है पर उसपरिणामनमें कुंभकारादि निमित्त कारणकी अनिवार्य आवश्यकता है। विना कुंभकारादि निमित्तोंके स्वयं उपादान मिट्टीकी योग्यतासे घटकी उत्पत्ति नहीं होती तेसे ही सर्वकार्यमें निमित्तकारणोंके बिना केवल उपादानशक्तिकी व्यक्ति नहीं होती यह नियम है।

कार्योत्पत्तिमें आप निमित्तकारणोंको अकिञ्चित्कर मान कर भी कार्योत्पत्तिके समय निमित्त स्वयं उदासीन रूपमें उपस्थित होजाते हैं किन्तु वे निमित्तकारण कार्योत्पत्तिमें कुछ भी प्रेरणा नहीं करते और न उपादानमें कार्योत्पत्तिकी शक्तिमें योग्यता प्राप्त कराते हैं। कार्योत्पत्ति उपादानके अनुसार ही होती है निमित्त केवल निमित्तमात्र उपस्थित होते हैं इतनी बात जरूर स्वीकार करते हैं कि विना निमित्तकी उपस्थितिके कार्य नहीं होता।

पंडितजी कहते हैं कि “यहांतक जो हमने उपादानकारणके स्वरूपका समीक्षाके साथ प्रसंगसे उपादानकी योग्यता और स्वकालका विचार किया उससे यह स्पष्ट होजाता है कि जो क्रियावान् निमित्त प्रेरक कहे जाते हैं वे भी उदासीन निमित्तोंके समान कार्योत्पत्तिके समय मात्र सहायक होते हैं। इसलिये जो लोग इस मान्यतापर बल देते हैं कि जहां जैसे निमित्त मिलते हैं वहां उनके अनुसार ही कार्य होते है उनका वह मान्यता समाचीन नहीं है। किन्तु इसके स्थानमें यही मान्यता समाचीन और तथ्यको लिये हुये है कि प्रत्येक कार्य चाहै वह शुद्ध द्रव्यसम्बन्धी हो और चाहै अशुद्धद्रव्य सम्बन्धी हो अपने अपने उपादानके अनुसार ही होता है। उपादानके अनुसार ही होता है इसका यह अर्थ नहीं है कि वहां निमित्त नहीं होता, निमित्त तो वहांपर भी होता है। पर निमित्तके रहते हुये भी कार्य उपादानके अनुसार ही होता है। यह एकान्त सत्य है। इसमें सन्देहके लिये स्थान नहीं है। यह

कारण है कि मोक्षके इच्छुक पुरुषोंको अनादिरूढ़ लोकव्यवहारसे मुक्त होकर अपने द्रव्यस्वभावको लक्ष्म में लेना चाहिये ऐसा उपदेश दिया जाता है "

पण्डितजी ! आप जैसा कहते हैं वैसा उपदेश आचार्योंने तो नहीं दिया है आपकी और कानजीस्वामीकी ऐसी मान्यता है उसमें आपको और उनको संदेह हो ही कैसे सकता है ? आपको और कानजीस्वामीका संदेह है तो आचार्यवचनोंमें है । इसलिये उनको झूठा तो लोक भयसे कह नहीं सकते पर प्रकारान्तरसे उनको झूठा सिद्ध करनेमें और अपनी मान्यता सत्य सिद्ध करनेमें किसी प्रकार को आप लोगोंने कमा नहीं रखो । जो हो, आप लोगोंके प्रयत्नसे आचार्यवचन कभी मिथ्या नहीं होसकते क्योंकि आचार्योंके वचन केवली भगवानके ही वचन है आचार्य अपनी तरफसे कुछ नहीं कहते । वे तो केवली भगवानके वचनोंका ही प्रतिपादन करते हैं इसलिये उनके वचन मिथ्या नहीं होसकते ।

उपादानकी योग्यता भी बिना निमित्त के प्रगट नहीं होती मिट्टीमें घट उत्पन्न करनेकी योग्यता शक्ति रूपसेविद्यमान रहने पर भी खानसे मिट्टी निकाल कर चाकके सामने रख देनेसे वह मिट्टी घटरूप परिणमन नहीं करती । उसमिट्टीमें घटरूप परिणमन करने की योग्यता स्वमेव प्राप्त नहीं होती । कुम्भकारके द्वारा उस मिट्टीमें पानी देनेसे उसको गूंदनेसे पीटने से उस मिट्टीमें घटरूप परिणमन करनेकी योग्यता जो शक्तिरूप विद्यमान थी वह व्यक्त रूप प्रगट होती है अन्यथा नहीं । फिर भी वह मिट्टी अपना योग्यतासे स्वमेव घटादिरूप परिणमन नहीं करसकती । उसको कुम्भकार अपनी इच्छाअनुसार घटरूप परातरूप हांडीरूप दीप्करूप शिकोरा रूप परिणमाता है वह उसरूप परिणमन करती है । यह प्रत्यक्ष है इसीवातकी पुष्टिमें आचार्य अमृतचन्द्र कलश रूप काव्य कहते हैं ।

न जातु रागादि निमित्तभावमात्मात्मनो याति यथार्ककान्तः

तस्मिन्निमित्तं परसंग एव वस्तुस्वभावोऽयमुदेति तावत्”

अर्थात् जिसप्रकार सूर्यकान्तमणि स्वयं अग्निरूप परिणमन नहीं करतो उसीप्रकार अत्मा कभी भा स्वमेव रागादिरूप परिणमन नहीं करता परन्तु जिसप्रकार सूर्यकान्त मणिमें अग्निरूप परिणमनकरनेकी योग्यता विद्यमान होतेहुये भी सूर्यकी किरणोंका जबतक निमित्त नहीं प्राप्त होता है तबतक वह अग्निरूप परिणत नहीं होती जब उसको सूर्यकी किरणोंका निमित्त मिलता है तब वह अग्निरूपमें परिणत होजाती है। उसीप्रकार आत्मामें रागादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता वैभाविकी शक्तिद्वारा विद्यमान है तो भी वह स्वयं रागादिरूप विना निमित्तके परिणमन नहीं करता। जब उसको रागादिरूप परिणमन करनेका निमित्त मिलता है तब ही वह रागादिरूप परिणमन करता है अन्यथा नहीं।

इस कथनसे निमित्तके विना उपादान स्वयं कार्यरूप नहीं परिणमन करता है और वह प्रेरक निमित्तके अनुसार परिणमन करता है ऐसा सिद्ध होता है।

प्रेरक कारणका निषेध करते हुये सिद्धान्त शास्त्रीजीने पंचास्तिकायकी गाथाकी टीका उद्धृत की है उससे प्रेरक कारणका निषेध नहीं होता प्रत्युत सिद्ध ही होता है।

“यथा हि गतिपरिणतः प्रभञ्जनो वैजन्तीनां गतिपरिणामस्य हेतुकर्ताऽवलोक्यते, न तथा धर्मः। स खलु निष्क्रियत्वान्न कदाचिदपि गतिपरिणाममेवापद्यते कुतोऽस्य सहकारित्वेन परेषां गतिपरिणामस्य हेतुकर्तृत्वम् किन्तु सलिलमिव मत्स्यानां जीवपुद्गलानामाश्रयकारणत्वेनोदासीन एवासौ गते प्रसरो भवति”

अर्थात् जिसप्रकार गतिपरिणत पवन ध्वजाओंके गतिपरिणामका हेतु-कर्ता दिखाई देता है उसप्रकार धर्मद्रव्य नहीं। इसका कारण यह है कि पवन प्रेरक निमित्तकारण है इसलिये जिस तरफकी हवा चलती है उसीतरफ वह ध्वजाको फहराती है किन्तु धर्मद्रव्य निष्क्रिय उदासीन निमित्तकारण है इसलिये वह जीव और पुद्गलद्रव्यको गमन करनेमें सहकारी कारण है जिसप्रकार पानी ( जल ) मीनको गमनकरानेमें सहकारी कारण है।

इस कथनसे प्रेरककारणकी सिद्धि ही होती है खंडन नहीं होता। अतः जैनागममें उदासीनकारण, सहायक कारण, बलदानकारण, और प्रेरक कारण इसतरह निमित्तकारणोंकी संख्या अनेक प्रकार बतलाई है। जिन कार्योत्पत्तिमें जिस निमित्तकी आवश्यकता होती है वह कार्य उसनिमित्तके बिना नहीं होसकता। यदि होता है तो एकादि उदाहरणस्वरूप बतलानेकी कृपा करें। केवल कहदेनेसे काम नहीं चलता।

उपादान निमित्तसंवादने आप—निमित्तकी अकिंचित्करता सिद्धकरनेमें उद्धृत किया है किन्तु उससे भी निमित्तकारणकी अकिंचित्करता सिद्ध नहीं होती प्रत्युत निमित्तकी प्रबलता ही सिद्ध होती है।

भैया भगौती दासजीने निमित्तकी हारमें जो आखरी दोहा कहा है उससे भी निमित्तकी जीतकीही सिद्धि होती है। देखो वह दोहा ४०

“तव निमित्त हारयो तहां अव नहीं जोर वसाय।

उपादान शिवलोकमें पहुँच्यो कर्म खिपाय”

अर्थात् उपादान जब शिवलोकमें पहुँच जाता है तब वहांपर निमित्तका कुछ जोर नहीं चलता। यह बात सत्य है क्योंकि वहां पर निमित्तका कार्य कुछ भी न रहा किन्तु इसके पहिले तो



निमित्तका ही बोलवाला रहा। अथवा निमित्त जब स्वयं उपादानको हस्तावलम्बन देकर शिवलोकमें पहुंचा देता है तब उसकी हार कैसी? वह तो परोपकारी रहा। उपादानको शिवपुर पहुंचा कर सदाके लिये सुखी बना देता है। निमित्तका आखरी दोहा यह है।

“सम्यग्दर्शन भये कहा त्वरित मुक्तिमें जाहिं।

आगे ध्यान निमित्त है वहे मोक्ष पहुंचाहिं” ३६

यह बात सत्य है ध्यानके बिना मोक्षकी सिद्धि नहीं होती मोक्षप्राप्तिमें ध्यान प्रधान कारण है। कहा भी है। “परे मोक्षहेतू” २६ “परे केवलिनः” ३८ तत्त्वार्थसूत्र अर्थात् धर्म और शुद्धध्यान ये दोनों ही ध्यान मोक्षके हेतु हैं जिसमें शुद्धध्यान साक्षात् मोक्षका हेतु है इसके बिना मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती अतः ध्यानरूपानिमित्त कारण जीवको मोक्षमें पहुंचा देता है। निमित्तकारणकी अंतिम सीमा यहीं तक है इसलिये वह अपनी सीमाको उलंघन कर आगे नहीं जाता। तथा आत्मा अपने घरमें पहुंच जाता है फिर उसको बाहर फिरनेकी जरूरत नहीं पड़ती इसलिये वहां पर उसको निमित्त की जरूरत भी नहीं रहती। इसदृष्टिकोणको लक्ष्मण लेकर भैया भगोतीदासजीने हार जीतकी बात लिखी है। वास्तवमें देखा जाय तो इसमें हार जीत किसी की नहीं है। सब अपने अपने स्वभावमें स्थित हैं।

सम्यक्त्वकी प्राप्ति भी बिना निमित्तके नहीं होती इसलिये भैया भगोती दासजीके उक्त दोहासे कोई यह न समझले कि सम्यक्त्व की प्राप्ति तो स्वमेव बिना निमित्तके ही होजाती होगी किन्तु यह बात नहीं है वह भी बिना निमित्तके स्वमेव नहीं होता संसार अवस्था में उपादान का कार्य निमित्त मिलनेपर ही होता है अन्य प्रकारसे नहीं।

भैया भगोती दास जीने उपादानकी तरफ से जो यह दोहा कहा है वह सर्वथा आगमविरुद्ध पड़ता है ।

“ छोर ध्यानकी धारणा और योगकी रीत ।

तोरि कर्मके जालको, जोर लई शिवप्रीत ” ३८

इस दोहाका अर्थ पं० फूलचन्द्रजीने निम्नप्रकार किया है ।  
सो सत्य है इस दोहाका अर्थ ऐसा ही बैठता है ।

“ जो जीव ध्यान की धारणाको छोड़कर और योगकी परिपाटीको मोड़ कर कर्मके जालको तोड़ देते हैं वे मोक्षसे प्रीति जोड़ते हैं । अर्थात् मोक्ष जाते हैं ”

संभव है, कानजी स्वामी और आप इसीलिये निमित्तको अकिंचित्कर समझ रहे हैं किन्तु पंडितजी ! ऐसा एकाध तो उदाहरण पेश करिये कि ध्यानकी धारणा को छोड़कर योगोंसे मुह-मोड़कर कर्मको तोड़ कर अमुक अमुक जाय मोक्ष गये । जिनागम तो ऐसा नहीं कहते कि ध्यानकी धारणा को छोड़ने वाले जीव कर्मको काट सकते हैं और मोक्ष जा सकते हैं । जिनागम तो डंके की चोट यह कहते हैं कि--

“इदानीं शुक्लध्यानं निरूपयितव्यम् । तद्वक्ष्यमाण-  
चतुर्विकल्पम् । तत्राद्ययोः स्वामिनिर्देशार्थमिदमुच्यते ”

अर्थात् शुक्लध्यानके चार भेदोंमें आदिके दोय ध्यानके स्वामां कौन होते हैं उसका आचार्य यहां निरूपण करते हैं —

शुक्ले चाद्ये पूर्वविदः ॥ ३७ ॥ तत्त्वार्थसूत्रे

टीका—पूर्वविदां भवतः श्रुतकेवलिन इत्यर्थः श्रेयारोह-  
णात्प्राग्धर्म्यं श्रेण्यां शुक्ले इति व्याख्यायते ।

अर्थात् प्रथमके दो शुद्धध्यान पूर्वधारी यतियोंके श्रेणी आरोहण के समय होते हैं। पृथक्त्ववितर्क एकत्ववितर्क इन दोनों ध्यानों में प्रथम पृथक्त्ववितर्क ध्यान तीन योगोंके सहारे होता है। दूसरा एकत्ववितर्क ध्यान तीनो योगोंमें से किसी एक योगके सहारे होता है।

त्रियोगस्य पृथक्त्ववितर्क त्रिषु योगेष्वेकयोगस्यैकत्ववितर्क ऐसा आगमवाक्य है। इसके आगे मयोगकेवलीका ध्यान काय-योगके सहारे होता है और अयोगकेवलीका ध्यान योग रहित होता है।

“काययोगस्य सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति अयोगस्य

व्युपरतक्रियानिवर्तीति”

इस कथनसे स्पष्ट होजाता है कि सयोगकेवलीतक योगोंके सहारे ही ध्यान होता है और वह ध्यान ६ वर्ष घाट कोटिपूर्वतक भी होता है इसके आगे अयोगकेवलीका ध्यान योगरहित होता है उसका काल पंच लघु अक्षर उच्चारणमात्र है इस पंच लघु अक्षर उच्चारण करनेमें जितना समय लगता है उतने समय में कर्मकी एकसोअठतालीस प्रकृतियोंमें से ८५ पिचासी प्रकृतियों को “व्युपरतक्रियानिवर्ती” ध्यान के द्वारा नष्ट करके कर्मरहित होकर मोक्षमें यह जीव पहुँच जाता है। इसके पहिले एकत्ववितर्क दूसरे ध्यानके द्वारा ६३ त्रैसठ प्रकृतियोंका नाश कर यह जीव केवली बन जाता है। यह ध्यानकी महिमा है। इसकी धारणा छोड़नेवाले और योगोंसे मुँह मोड़नेवाले कर्मोंको किस प्रकारसे तोड़कर मोक्ष जासकते हैं सो शास्त्रोंजी उदाहरणपूर्वक बतावें। अन्यथा उक्तकथनको मिथ्या स्वीकार करें। यदि कहो कि यह कथन चउदहवेंगुणस्थानके अंतसमयका है इसलिये मिथ्या

नहीं क्योंकि वहां पर न ध्यान है और न योग है कर्मों का क्षय होही जाता है। तो ठीक है पर चउदवे गुणस्थानतक तो ध्यान का निमित्त है यह बात तो सिद्ध होचुकी। चउदवें गुणस्थानके अंतसमय तो मोक्षप्राप्ति में समयभेद भी नहीं है जिससमय उक्त गुणस्थानका अंत हुआ उसीसमय में मोक्ष की प्राप्ति हुई। फिर हार जांत किसकी? उपादान अपने ठिकाने पहुंचे और निमित्त अपने ठिकाने रहे। दोनोंके परस्परका संबंध छूट गया। जब तक मोक्षप्राप्ति उपादानको न हुई तब तक निमित्तका संबंध रहा। इस कथनसे भी निमित्तकी हार नहीं हुई। प्रत्युत निमित्तकी सार्थकता ही सिद्ध हुई। अतिम निष्कर्ष मैया भगोतीदासजी ने जो निकाला है उससे भी निमित्तकी सार्थकता ही सिद्ध होती है।

“उपादान अरु निमित्त ये सब जीवनपै वीर।

जो निजशक्ति सम्हाल ही सो पहुंचे भवतीर” ४२

अर्थात् निमित्त और उपादानका सम्बन्ध सबजीवोंके साथ है किन्तु जो जीव अपनी शक्ति ( भेदविज्ञान ) से निमित्तके द्वारा अपना कार्य सिद्ध करलेते हैं वे जीव संसारसे पार हाजाते हैं। जिसप्रकार पोत ( नाव ) के द्वारा नदी में मुसाफिर पार होजाते हैं उसीप्रकार निमित्तके मध्ययोगसे यह संसारी जीव संसार समुद्रसे पार हो जाते हैं। उपरोक्त दोहा का यह तात्पर्य है। अतः मैया भगोतीदासजी कहते हैं कि—

उपादान अरु निमित्तको सरस वन्यो सम्वाद।

समदृष्टि को सरल है, मूरखको वकवाद ४४

अर्थात् उपादान और निमित्तका यह मैने सरस सम्वाद

बनाया है। जो ज्ञानी समदृष्टि कहिये समान दृष्टि है जैसा को तैसा मानने वाले समझनेवाले हैं उनके लिये तो यह सम्वाद समझने में सरल है। किन्तु जो मिथ्यादृष्टि हैं मूर्ख हैं उनके लिये तो केवल बकवाद ही है दोहाका ऐसा तात्पर्य है।

प्रेरक निमित्तवादीकी तरफसे शंका उठा कर आपने जो समाधान किया है वह उस शंकाका समधान नहीं है। किन्तु हर एक सधारणव्यक्तिके समझमें ही नहीं आसकता कि प्रश्नका उत्तर हुआ या नहीं इसद्वंगसे आपने वाक्यपटुतासे काम लिया है। खैर समीक्षामें सब खुलासा होजायगा।

“प्रेरक निमित्तवादी कहेगा कि हमारी मान्यताका आशय यह है कि विवक्षित द्रव्यसे कार्य तो उसीके अनुरूप होगा पर हम वह कार्य आगे पीछे हो यह कर सकते हैं। उदाहरणार्थ जो आमका फल १५ दिन बाद पकेगा उसे हम प्रयत्नविशेषसे १५ दिन से पहले पका सकते हैं या जो फल ४ दिनमें नष्ट होनेवाला है उसे हम प्रयत्न विशेषसे चार माह तक रक्षित रख सकते हैं। यही हम री या अन्य निमित्तकी प्रेरकता है परन्तु जब प्रेरकवादीके इस कथन पर विचार करते हैं तो इसमें रंजसात्र भी सार प्रतीत नहीं होता क्योंकि जिसप्रकार तिर्यकप्रचयरूपसे उपस्थित द्रव्यका एकप्रदेश उसीके अन्यप्रदेशरूप नहीं हो सकता एक गुण अन्य गुणरूप नहीं होसकता अथवा एक द्रव्यके प्रदेश अन्य द्रव्यके प्रदेशरूप नहीं होसकते या एक द्रव्यके गुण अन्य द्रव्यके गुणरूप नहीं होसकते उन्मीप्रकार प्रत्येक द्रव्यकी ऊर्ध्वप्रचयरूपसे अवास्थतपर्याया में भी परिवर्तन होना संभव नहीं है। प्रत्येक द्रव्यकी द्रव्यपर्यायें और गुणपर्यायें तुल्य हैं। उनमेंसे जिस पर्यायका जो स्वकाल है उसके प्राप्ति होने पर ही वह पर्याय होती है” पृष्ठ ६४ जैनतत्त्वमीमांसा पंडितजी ! जिस शंकाका

समाधान अपनेसे न बने वेसी शंकाको उपस्थित करना विद्वानों का काम नहीं है ।

शंका तो थी प्रेरक निमित्तके सम्बन्धमें कि प्रेरकनिमित्त द्वारा जो आम १५ दिन बाद पकनेवाला था उसे प्रयत्न द्वारा चार दिन में ही पका सकते हैं । अथवा जो आटा ४ दिन में नष्ट होने वाला है ( चलितरस होने वाला है ) उसे हम पीडर आदिके प्रयोगद्वारा चार माह नष्ट नहीं होने देते हैं इसलिये प्रेरक निमित्त द्वारा कार्यकी सिद्धि होती है इसके मानने में किसी प्रकार की हानि नहीं है । अतः इस आशयके प्रश्नका उत्तर आपको प्रेरक निमित्त के निषेध में उदाहरण पूर्वक देना था जैसी शंका उदाहरणपूर्वक की गई है वैसा समाधान उदाहरणपूर्वक करना था जिससे सबके गले उतर जाता परन्तु सत्य बात असत्य कैसे की जाय ! नहीं की जासकती इसी कारण प्रश्नका उत्तर न बननेसे आपने असली बातको छिपाकर असंबद्ध उत्तर दे दिया, इस ढंगसे कि साधारण लोग न समझ सकें कि उत्तर ठीक बना था नहीं ।

एक द्रव्य अन्य द्रव्य रूप नहीं परिणमन करता अथवा एक द्रव्यका गुण अन्य द्रव्यके गुणरूप परिणमन नहीं कर सकता यह तो द्रव्यगत स्वभावकी बात है इसके साथ तो प्रेरकनिमित्तका सवाल ही नहीं उठता । तथा स्वद्रव्यमें एक गुण अन्य गुणरूप परिणमन नहीं करता यह भी द्रव्यगत स्वभाव है तथा अगुरुलघु नामका एक गुण है वह सब द्रव्योंमें पाया जाता है उस गुणका कार्य सब द्रव्य के सब गुणोंकी मीमा बांध रखना है किसी द्रव्य या गुणको अपनी मीमाको उलंघन नहीं करने देता इसकारण सब द्रव्य और सब द्रव्योंके गुण ये सब अपने अपने स्वरूप में सदा अस्थिर रहते हैं अपने स्वरूपसे वे च्युत नहीं होते इसलिये इसके साथ एक निमित्तका सम्बन्ध ही क्या है !

कुछ नहीं अर्थात् ज्ञान कभी दर्शन नहीं होता अथवा दर्शन कभी ज्ञान नहीं होता इसलिये इसके साथ प्रेरकनिमित्तका सम्बन्ध लागू नहीं होता । किन्तु जो गुणोंका परिणमन है उसके साथ प्रेरकनिमित्तका सम्बन्ध अवश्य है जैसा कि शंका में आमादिके रसके परिणमन में बताया गया है । जो आमके रसकी अभी खट्टी पर्याय है और वह पक कर पंद्रह दिन बाद मीठी होगी तो उसको प्रेरक निमित्त चार दिन में मीठी पर्याय बना सकता है तथा आटेके रस गुण की वर्तमान में मीठी पर्याय है वह चार दिन बाद खट्टी होनेवाली थी उसको प्रेरक निमित्त चार माह तक खट्टी पर्याय नहीं होने देता यदि ऐसा नहीं माना जायगा तो अविपाक निर्जराका स्वरूप ही नहीं बनेगा और किसी जीवको सविपाक निर्जरा द्वारा मोक्ष नहीं होगी सब शास्त्र भूठे होजायेंगे । पंडित जी ! आप द्रव्य में जिसप्रकार गुण सदा विद्यमान रहते हैं उसी प्रकार द्रव्य में पर्याय भी सदा विद्यमान मानते हैं और उसका क्रमबद्ध स्वकाल में उदय आना मानते हैं यह आपकी आम-मविरुद्ध मान्यता है , इसीलिये आप कहते हैं कि—“प्रत्येक द्रव्यकी ऊर्ध्वप्रचयरूपसे अवस्थित पर्यायों में भी परिवर्तन होना सम्भव नहीं है । प्रत्येक द्रव्यकी द्रव्य पर्यायों और गुणपर्यायों तुल्य हैं उनमें से जिसपर्याय का जो स्वकाल है उसके प्राप्त होनेपर ही वह पर्याय होती है” पृष्ठ ६४ जैन मी०

पंडितजी ! जब स्वभावसे आम १५ दिन बाद पकनेवाला था वह प्रेरणाद्वारा चार दिन में पका दिया अथवा जो आटा चार दिन में नष्ट होनेवाला था उसे प्रेरणापूर्वक चार मास तक सुरक्षित रखवा तब उसका स्वकाल कहाँ गया ? स्वकाल तो तब माना जाता जब कि वह प्रेरणाद्वारा आगे पीछे न होकर ठीक समय पर पकता या नष्ट होता सो तो होता नहीं, निमित्तानुसार

वह आगे पीछे भी होता देखा जाता है उसे मिथ्या कैसे कहा जासकता है ! इसलिये कार्योत्पत्तिमें एवं द्रव्यके परिणमन में कालका कोई नियम नहीं है वह निमित्तके अनुसार कार्योत्पत्ति या द्रव्यकी पर्याय होजाती है ।

यदि ऐसा नहीं माना जायगा तो अकालमृत्यु, कर्मोंका उत्कर्षण अपकर्षण संक्रमणादि कोई भी व्यवस्था बन नहीं सकेंगे यदि बन सकती है तो उदाहरणपूर्वक बतानेकी कृपा करें । हम देखते हैं और आगममें उदाहरण भी पाते हैं कि सप्त व्यसनी जीव उमरभर अशुभ कर्मोंको बान्धता है और उनकी स्थिति सागरों पर्यंत होती है तथा उनका अनुभाग भी बहुत कटु होता है तोभी यदि वह शेष समयमें अच्छे निमित्तादि मिलने पर सुधर जाना है तो वह नर्कादिगतियोंके दुख न भोग कर स्वर्गादिमें सुख भोगता है । अर्थात् अशुभवन्धका उदय उसके शुभरूपमें परिणत होजाता है । अथवा मत्तव्यसनी जीव गुरु आदिके उपदेशसे जिमदीक्षा धारण कर उन सध कर्मोंको काटकर शिवधाममें प्राप्त होजाता है । कर्मके संयोगसे सागरापर्यन्त उदयमें आनेवाली सर्व पर्यायोंको क्षणभरमें नष्ट कर दिया जाता है अतः पंडितजीके कथनानुसार तो उसको इतनी जलदी मोक्ष नहीं होनी चाहिये अथवा अशुभकर्मका शुभरूप में और शुभकर्मका अशुभरूपमें भी परिणमन नहीं होना चाहिये जिसने जैसा कर्मोंका बन्ध किया है उनकी जितनी स्थिति पड़ी है और उनमें जैसा अनुभाग रस पडा है उनके अनुसार ही उसको (उपादानको) कर्मके उदयानुसार ही क्रम वद्ध पर्यायोंका स्वकालमें ही फल भोगना चाहिये आगे पीछे नहीं अथवा उदयमें आनेवाली कर्मपर्यायें नष्ट भा नहीं होनी चाहिये क्योंकि आगे पीछे उदयमें आनेसे अथवा नष्ट होजानेसे पंडितजी के स्वकालका नियम नहीं रहता । कहांतक कहें, पंडितजी एक दो



वातकी गलती हो तो उसका सुधार भी होसकता है किन्तु जिसका घान ही बिगड चुका है उसका सुधार कैसे होच ? अर्थात् नहीं होय ।

ऐसा एक भी आगमप्रमाण नहीं मिलता जो कि यह जीव शुभाशुभ कर्म कैसे ही करते जावें किन्तु उसका फल बन्धके अनुसार न मिलकर जो भविष्यमें नियत समयमें जो पर्याय उदयमें आनेवाली है उसके अनुसार ही फल मिलैगा । परन्तु आपके कथनानुसार जीवके साथ त्रिकालमम्बन्धो पर्यायें विद्यमान रहती हैं उसमेंसे जो भविष्यकालमें क्रमवार जो पर्यायें होनेवाली हैं वही होगी, कर्मबन्धके अनुसार नहीं होंगी यह बात जैनगमसे सर्वथा विपरीत है । ऐसा माननेसे न तो घरवार छोडकर तपश्चरण करनेकी ही जरूरत है और न पापसे डरनेकी ही जरूरत है क्योंकि हमारी आत्माके साथ जो भविष्यमें उदयमें आनेवाली अनन्तानन्त पर्यायें विद्यमान हैं उन्हीमेंसे क्रमवद्ध उदयमें नियत-समयमें आवेगी उसके अतिरिक्त टमसे भस और कुछ होनेवाला नहीं है । फिर हमको तपश्चरण करनेकी और पापकर्मकनेसे डरनेकी जरूरत ही क्या है ? क्योंकि उसका फल तो हमको मिलेगा ही नहीं, फल तो हमको स्वकालमें उदयमें आनेवाली पर्यायके अनुसार ही भोगना पड़ेगा जो जीवके साथ नियत है ।

यदि ऐसा कहा जाय कि जो वर्तमानमें शुभ अशुभकर्म करते हैं अथवा जो पूर्वमें शुभाशुभकर्म किये हैं उनसबका परिणमन स्वकालमें उदयमें आनेवालो पर्यायानुसार होजाता है इसलिये शुभाशुभ कर्मबन्धके अनुसार उदयमें न आकर बन्धका संक्रमण स्वकालमें उदयमें आनेवालो पर्यायके अनुसार होजाता है, परन्तु इसकेलिये भी कोई आगमप्रमाण होना चाहिये । विना प्रमाणके सब अप्रमाण है तोभी थोडीदेरके लिये यदि हम आपके कथनको

सत्यभी मानलें तो भी इस कथनसे नियत समयमें होने वाली पर्यायके अनुसार शुभाशुभ कर्मबन्धका परिणमन होजाता है यह सिद्ध नदी होता । क्योंकि ऐसा नियम नहीं है कि बन्ध होनेके बाद सबही कर्मोंका क्रमबद्ध पर्यायके अनुसार संक्रमण होता ही रहै । निमित्तानुसार किसी कर्मका उत्कर्षण किसीका अपकर्षण किसीका संक्रमण, किसीकी उदीरणा, किसीका सत्तामें ही उदय आये बिना ही नष्ट होजाना और किसीका जैसा बन्ध किया है वैसा ही उदयमें आना इत्यादि कर्मोंकी निमित्तानुसार अनेक अवस्था होती हैं इसलिये क्रमबद्ध नियम पर्यायानुसार सर्वकर्मों का संक्रमण होकर परिणमन होजाय यह बात बनती नहीं । निर्यात कर्मका कुछ भी हेंरफेर नहीं होता जैसा बन्ध किया है वैसा ही उदयमें आता है । इसलिये पर्यायका कोई स्वकाल निश्चित नहीं है वह तो नवीन नवीन उपजती है और नष्ट होती है इस बातको ऊपरमें आगम प्रमाणसे सिद्ध कर आये हैं अतः जीवके साथ त्रिकाल सम्बन्धो सर्वा पर्याय विद्यमान अवस्थित रहती हैं यह आपकी मान्यता सर्वाथा आगमविरुद्ध है ।

आयुर्कर्मका बन्ध त्रिभागीमें होता है उसकी आठ त्रिभागी होती है आठ त्रिभागीमें यदि आयुर्कर्मका बन्ध न हुआ हो तो “अंतमता सो मता” अर्थात् अंत समयमें जैसा परिणाम होता है उसके अनुसार आयुका बन्ध हो जाता है । अतः यह बन्ध क्रमबद्ध पर्यायके अनुसार ही हो ऐसा नियम नहीं है और ऐसा नियम हो भी नहीं सकता है । इसका कारण यह है कि कर्मोंका बन्ध तो समय समय प्रति अपने परिणामोंके अनुसार बन्धता रहता है और उनकी स्थिति और अनुभाग बन्ध भी परिणामोंके अनुसार ही होता है । तथा वर्तमान परिणाम भी वर्तमान शुभाशुभ निमित्तोंके अनुसार ही होते हैं । परन्तु ऐसा कोई कहीं पर

भी आगम प्रमाण देखनेमें नहीं आता कि भविष्यमें स्वकालमें उदयमें आनेवाली पर्यायके आकर्षणसे आत्माके पहिले ही उस रूप परिणाम होकर बन्ध भी स्वकालमें उदयमें आनेवाली पर्यायके अनुसार सत्तर कोडाकोड़ी तीस कोडाकोड़ी आदि स्थितिको लेकर होता हो और फिर वह स्वकालमें उदयमें आनेवाली पर्यायके अनुसार उदयमें आता रहे। यदि ऐसा आगम प्रमाण आपको कहीं मिला हो और उसीके बल पर आप क्रमबद्ध पर्यायका समर्थन करते हों तो उसको प्रगट करें अन्यथा क्रमबद्ध पर्यायका समर्थन स्वकाल पर्यायके रूपमें, क्रम नियमित पर्यायके रूपमें, भव सम्यक्नियति रूपमें, कर रहे हैं सो सर्व मिथ्या है। क्योंकि आत्माके साथ एक वर्तमान पर्यायको छोड़कर और कोई भी भूत भविष्यत पर्याय विद्यमान नहीं रहती जो क्रम क्रम से नम्बरवार उदयमें आती रहे। पर्यायों तो असत् ही समय समय प्रति उत्पन्न हातों रहते हैं और विनश्वर होती जाती हैं। इसका स्पष्टीकरण स्वामीकार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथा २४३ २४४ द्वारा ऊपरसे कर आये हैं फिर भी यहां प्रकरणवश और भी उसको उद्धृत कर देते हैं।

शंका—द्रव्यविषे पर्याय विद्यमान उपजे हैं या अविद्यमान उपजे हैं ? इसका समाधान करते हुये आचार्य कहते हैं कि—

‘जदि द्रव्ये पञ्जाया विविज्जमाणा तिरोहिदा संति ।

ता उप्पत्ती विहत्ता पडपिहिदे देवदत्तिव्व ” २४३

भावार्थ—जो द्रव्यविषे पर्याय हैं ते भी विद्यमान हैं तिरोहित कहिये दृक् है। ऐसा मानिये ता उत्पत्ति कहना विफल है (मिथ्या है) जैसे देवदत्त कपडासूँ ढक्या था ताको उघाड्या तब कहै कि यह उपज्या सो ऐसा उपजना कहना तो परमार्थ नहीं, ताते अविद्यमान पर्यायकी उत्पत्ति कहिये।

“सञ्वासापञ्जयाणं अविज्जमाणाण होदि उपत्ति ।

कालाई लद्धीए अणाइणिहणम्मि दव्वम्मि ” २४४

भावार्थ—अनादि निघन द्रव्य विषे काल आदि लब्धिकरि सर्व पर्यायनिकी अविद्यमानकी ही उत्पत्ति है । अर्थात् अनादि निघन द्रव्यविषे काल आदि लब्धिकरि पर्याय अणुद्धती अविद्यमान ही उपजे हैं । ऐसा नहीं कि सर्व पर्याय एकही समय विद्यमान हैं ते ढकते जाय हैं किन्तु समय समय प्रति क्रमते नवे नवे ही उपजे हैं । द्रव्य त्रिकालवर्ती सर्वपर्यायनिका समुदाय है, कालभेदकरि क्रमते पर्याय होय हैं ।

तात्पर्य यह है कि—द्रव्यके और पर्यायके धर्म और धर्मोंकी विविक्षा करि भेद है किन्तु वस्तुस्वरूपकरि द्रव्य और पर्याय अभेदरूप ही है । इस दृष्टिसे कर्थाचित् द्रव्य त्रिकाल पर्यायोंका समुदाय कहागया है न कि विद्यमान पर्यायोंकी अपेक्षासे कहा गया है ? यदि विद्यमान पर्यायोंकी अपेक्षासे द्रव्यको त्रिकाल पर्यायोंका समुदाय कहा गया हो तो इस बातका स्वयं प्रथकार निषेध किसलिये करते ? इसलिये यही मानना पडता है कि द्रव्य गुण पर्याय अभेदस्वरूप होनेसे द्रव्यमें कालादि निमित्त कारणोंके अनुसार समय समय प्रति नवीन नवीन ही पर्याय उत्पन्न होती है और नष्ट होती जाती है । विद्यमानकी उत्पत्ति कहना अपरमार्थ भूत है क्योंकि वह विद्यमान तो है ही, उसकी उत्पत्ति कैसी ? इसलिये अविद्यमानकी ही उत्पत्ति कही जाती है ऐसा न्याय है । द्रव्यमें न तो भूतकालीन सर्व पर्यायें भी विद्यमान रहती हैं और न भविष्यकालीन सर्व पर्यायें ही विद्यमान रहती हैं सिवाय वर्तमान पर्यायके, सो भी स्वकाल वीत जानेसे अर्थात् उस पर्यायका काल खतम हो जानेसे वह नष्ट हो जाती है और उसी समय पर

कालादि निमित्त पाकर दूसरी पर्याय अपने स्वकालमें नवीन ही उत्पन्न हो जाती है। जैसे मनुष्यपर्यायका स्वकाल खतम होजाने पर मनुष्य पर्याय नष्ट हो जाती है उसी समय उदयमें आनेवाली देवपर्याय उत्पन्न हो जाती है। देव पर्यायके उदय का स्वकाल और मनुष्यपर्यायका अंतका स्वकाल यह दोनों का स्वकाल एक समय मात्र है अर्थात् समयभेद नहीं है जिस समय मनुष्यपर्यायका स्वकाल नष्ट होता है उसी समय देवपर्यायका स्वकाल उदयमें आता है इस कारण यह जोव मनुष्यपर्यायसे छूटकर देवपर्यायको धारण कर लेता है। मनुष्य और त्रियं च पर्यायका स्वकाल पूरा प्राप्त न हो कर बीचहीमें नष्ट हो सकता है। “औपपादिकचरमोत्तम देहासं ज्येष्ठवर्षायुषोऽनन्वर्त्यायुः” तत्त्वार्थसूत्र अध्यायर सूत्र ५२

इसकथनसे देवनारकी तथा चरम उत्तमशरीर वाले तीर्थंकर तथा भोगभूमिज इनकी आयु विष शस्त्रादिकसे नष्ट नहीं होती इनके अतिरिक्त सब जीवोंकी आयु विष शस्त्रादिकसे नष्ट भी हो जाती है इस कारण इनकी आयुका स्वकाल बीचहीमें खतम होजाता है और उसी समय दूसरी पर्यायका स्वकाल उदय में आजाता है। यह सब पर्यायों जीवके साथ विद्यमान नहीं रहती इनकी उत्पत्ति निमित्तोंके अनुसार अविद्यमानका ही होती है। इसीवातका स्पष्टी करण पंचास्तिकायकी गाथा में हो जाता है।

टीका—“गदा तु द्रव्यगुणत्वेन पर्यायमुख्यत्वेन विवक्ष्यते तदा प्रादुर्भावात् विनश्यति सत्पर्यायजातमतिवाहित-स्वकालमुच्छिनत्ति असदुपस्थितस्वकालमुत्पादयति चेति”

इस टीकामें स्पष्ट शब्दोंमें जोषित किया है कि जो वर्तमानमें सत् रूपपर्याय है वह तो अपना स्वकाल खतम होनेपर नष्ट हो

जाती है और जो विद्यमान नहीं है अविद्यमान असत् रूप है वह अपने स्वकालमें उत्पन्न हो जाती है । इस कथनसे यह तो अच्छी तरह सिद्ध हो ही जाता है कि जो पर्याय नवीन उत्पन्न होती है वह जीवके साथ विद्यमान नहीं थी अतः अविद्यमान ( असत् ) की ही उत्पत्ति होती है जिसका स्वकाल उदयमें आजाता है । यह सामान्य कथन है इससे यह भी नहीं समझना कि सर्व पर्यायोंका स्वकाल नियमित है । उसमें हेर फेर नहीं होता जैसा कि पं० फूलचन्दजी शास्त्रीका कहना है ।

कालादिलब्धीयोंके अनुसार इनमें हेरफेर भी होता है उत्कर्षण, अपकर्षण संक्रमणादि सब होते हैं । मनुष्यादि पर्यायोंका बन्ध समय समय प्रति होता रहता है और उसका विनाश भी प्रतिसमयमें होता रहता है, इनका यह नियम नहीं है कि जो पर्यायें समय समय प्रति बन्धको प्राप्त हुई हैं उनका उदय भी वही रूपमें समय समय प्रति क्रमबद्धसे आये बिना नहीं रहेगा इसका कारण यह है कि यह नामकर्मकी प्रकृति है इसका बन्ध प्रतिसमय होता ही रहता है किन्तु आयुर्कर्म का बन्ध त्रिभागीमें ही होता है इसलिये जिस आयुका बन्ध हुआ है वह उस पर्यायको अवश्य ही धारण करेगा इसके अतिरिक्त अन्य पर्यायोंका जो बन्ध किया था वह वट्टा खातेमें जायगी अर्थात् उदयमें आये बिना ही निर्जर जायगी । इसलिये क्रमबद्ध ( नियमितपर्याय ) पर्यायकी मान्यता सर्वथा एकान्तरूप से मिथ्या है ।

पं० फूलचन्दजीका इस सम्बन्धमें आखरी वक्तव्य निम्न प्रकार है ।

“इस प्रकार इतने विवेचनसे यह स्पष्ट होजानेपर भी कि प्रत्येक कार्य अपने अपने स्वकालमें अपनी अपनी योग्यतानुसार ही होता है, और जब जो कार्य होता है तब निमित्त भी तदनुकूल

मिल जाते हैं। यहां यह विचारणीय होजाता है कि प्रत्येक समयमें वह कार्य होता कैसे है ? क्या वह अपने आप हो जाता है या अन्य कोई कारण है जिसके द्वारा वह कार्य होता है ? विचार करने पर विदित होता है कि वह इस साधन सामग्रीके मिलनेपर अपने अपने बल, वीर्य, या पुरुषार्थके द्वारा होता है अपने आप नहीं होता है, इसलिये जीवके प्रत्येक कार्यमें पुरुषार्थकी मुख्यता है। यही कारण है कि जिन पांच कारणोंका ( निमित्तोंका ) पूर्वमें उल्लेख कर आये हैं उनमें एक पुरुषार्थभी परिगणित किया गया है। हम कार्योत्पत्तिका मुख्य साधन जो पुरुषार्थ है उस पर तो दृष्टिपात करें नहीं और जब जो कार्य होना होगा होगाही यही मानकर प्रमादी वनजांय यह उचित नहीं है। सर्वत्र विचार इस बातका करना चाहिये कि यहां ऐसे सिद्धान्तका प्रतिपादन किस अभिप्रायसे किया गया है। वाम्तवमें चारों अनुयोगोंका सार वीतरागता ही है वैसे विपर्यास करनेके लिये सर्वात्र स्थान है। उदाहरणस्वरूप प्रथमानुयोगको ही लेलीजिये। उसमें महापुरुषोंकी अतीत जीवन घटनाओंके समान भविष्यसम्बन्धी जीवन घटनायें भी अंकित की गई हैं। अब यदि कोई व्यक्ति उनकी भविष्यसम्बन्धी जीवन घटनाओंको पढ़कर ऐसा निर्णय करने लगे कि जैसे महापुरुषोंकी भविष्य जीवनघटना सुनिश्चित रही है उसी-प्रकार हमारा भविष्यतभी सुनिश्चित है अतएव अब हमें कुछ भी नहीं करना है जब जो होना होगा होगा ही, तो क्या इस आधारसे उसका ऐसा निर्णय करना उचित कहा जायगा ? यदि कही कि इस आधारसे उसका ऐसा निर्णय करना उचित नहीं है। किन्तु उसे उन भविष्य सम्बन्धी जीवन घटनाओं को पढ़कर ऐसा निर्णय करना चाहिये कि जिस प्रकार ये महापुरुष अपनी अपनी हीन अवस्थासे पुरुषार्थद्वारा उच्च अवस्थाको प्राप्त हुये हैं उसी

प्रकार हमें भी अपने पुरुषार्थद्वारा अपनेमें उच्च अवस्था प्रगट करनी है। तो हम पूछते हैं कि फिर प्रत्येक कार्य स्वकालमें होता है इस सिद्धान्तको सुनकर उसका विपर्यास क्यों करते हैं। वास्तवमें यह सिद्धान्त किसीको प्रमादी बनानेवाला नहीं है। जो इसका विपर्यास करता है वह प्रमादी बनकर संसारका पात्र होता है और जो इस सिद्धान्तमें छिपे हुये रहस्यको जान लेता है वह परकी कर्तृत्वबुद्धिका त्याग कर पुरुषार्थ द्वारा स्वभाव सन्मुख हो मोक्षका पात्र होता है। प्रत्येक कार्य स्वकालमें होता है ऐसी गथार्थ श्रद्धा होने पर परका मैं कुछ भी नहीं कर सकता हूं ऐसी कर्तृत्वबुद्धि तो छूट हो जाती है साथही मैं अपना आगे होनवाली पर्यायोंमें कुछ भी फेरफार कर सकता हूं इस अहंकार का भी लोप हो जाता है।

परकी कर्तृत्वबुद्धि छूटकर ज्ञाता दृष्टा बननेके लिये और अपने जीवन में बीतरागताको प्रगट करनेके लिये इस सिद्धान्तको स्वीकार करनेका बहुत बड़ा महत्त्व है जो महानुभाव समझते हैं कि इस सिद्धान्तके स्वीकार करने से अपने पुरुषार्थ की हानि होती है वास्तव में उन्होंने इसे भीतरसे स्वीकार ही नहीं किया ऐसा कहना होगा। यह उस दीपकके समान है जो मार्गका दर्शन कराने में निमित्त तो है पर मार्गपर स्वयं चलना पड़ता है। इसलिये इसे स्वीकार करने से पुरुषार्थकी हानि होती है ऐसी खोटी श्रद्धाको छोड़कर इसके स्वीकार द्वारा मात्र ज्ञाता दृष्टा बने रहने के लिये सम्यक् पुरुषार्थको जागृत करना चाहिये। तीर्थंकरों और ज्ञानी संतोंका यही उपदेश है जो हितकारी जानकर स्वीकार करने योग्य है” जैनतत्त्वमीमांसा पृष्ठ ७६-८०

पं० फूलचन्दजीका उपरोक्त कथन हमें बड़ा पसन्द आया आपका यह कहना यथार्थ है कि जो इस सिद्धान्तके छिपेहुये रहस्य



को जान लेना है वह परकी कर्तृत्वबुद्धिका त्याग कर पुरुषार्थद्वारा स्वभाव सन्मुख हो मोक्षका पात्र हो जाता है और जो इसका विपर्याय करता है वह प्रमादी बनकर संसारका पात्र हो जाता है " क्योंकि " तीर्थकरों और ज्ञानी सन्तोंका यही उपदेश है "

वास्तवमें पंडितजी सिद्धान्त शास्त्री हैं इसलिये सिद्धान्तके रहस्यको आप अच्छी तरहसे समझ चुके हैं। इसके अतिरिक्त कानजी स्वामी जैसे मन्तपुरुषोंका समागम यह सोनेमें सुगन्ध-वाली कहावन चरितार्थ हुई। उक्त सिद्धान्तके छिपे हुये रहस्यको समझनेवाले आप और कानजी स्वामी ही मोक्षको जानेके पात्र हैं और सब आपके समझे हुये रहस्यका विरोध करनेवाले संसारके ही पात्र हैं। इसमें कोई संदेह की बात नहीं है क्योंकि उन मन्की श्रद्धा पुरानी है इसलिये आपकी नवीन श्रद्धाका विरोध करते हैं इसकारण वे संसार में ही परिभ्रमण करेंगे। और आप समीचीन श्रद्धासे अवश्यही मोक्ष जायेंगे यही बात है ना। पंडितजी ! यह बात तो हमारे समझमें आ गई पर एक बात समझ में न आई वह यह है कि जब मोक्ष जाना सबका सुनिश्चित समय है तब वह कदाचित् अपने स्वकालमें आपसे भी पहिले मोक्ष जा सकते हैं। आपसे भी पहिले मोक्ष जानेका स्वकाल उनका आसक्ति है फिर आपका जो यह कहना है कि " इस सिद्धान्तके छिपे हुये रहस्यको समझनेवाले ही मोक्ष जायेंगे और जो इस सिद्धान्तके छिपे हुये रहस्यको नहीं समझते हैं—नहीं जानते हैं वे संसारमें ही परिभ्रमण करेंगे सो सब स्वतः मिथ्या सिद्ध होजाता है। अतः आपकी मान्यताके रहस्यको समझनेवाले और न समझनेवाले दोनों ही अपने अपने स्वकालमें तो मोक्ष जावेंगे ही फिर आपको समीचीन मान्यताकी क्या कीमत रही। आपकी मान्यतानुसार जो जैनधर्म से बहिर्मुख है वह भी अपने अपने

स्वकालमें मोक्ष जावेंगे ही फिर जैनधर्म धारण करने से ही मोक्षप्राप्ति होती है यह नियम तो रहा नहीं, आपके कथनानुसार सर्व कार्य एक अपने अपने स्वकाल में अपने अपने बल वीर्य द्वारा सिद्ध होते हैं उनमें जैनधर्म के निमित्तकी आवश्यकता क्या है ! अपने अपने स्वकाल में सर्व कार्य होंगे ही यह निश्चित बात है उसमें कुछ भी हेर फेर होनेका नहीं है ऐसा आपका कहना है ही, इस हालत में स्त्री पुरुष नपुंसक धोत्री चमार गृहस्थ जैन अजैन सबको ही अपने अपने स्वकाल में मोक्ष मिल ही जायगा यह आपकी मान्यता का “बहुत बड़ा महत्त्व है” जो सबको खाते पीते मौज मजा करते करते अपने आप स्वकालमें मोक्ष मिल जायगा। श्वेताम्बरमान्यता में मनुष्य पर्यायस ही मोक्ष मानी है मनुष्य में चाहे स्त्री हो पुरुष हो नपुंसक हो शूद्र हो काई भी हो आत्माकी भावना करनेसे मुक्ति पा लेता है। इसमें सन्देह नहीं है।

“सेयंवरो असांवरो ये बुद्धो य तह य अण्णोय ।

समभाथभावियप्पा लहेइ सिद्धि ण संदेहो”

षट्प्राभृतके १२ पृष्ठसे ३०

अर्थात् मनुष्य चाहे तो श्वेताम्बर हो या दिगम्बर हो बौद्ध हो अथवा अन्यलिङ्गधारी ही क्यों न हो अपनी आत्माकी भावना करनेसे मुक्ति मिलजाती है इसमें संदेह करनेकी जरूरत नहीं है।

“इह चउरो गिहलिंगे दसन्नलिंगेसयंचअट्ठहियं ।

विन्नेपंच सलिंगे समयेणं सिद्धमाणाणं ” ४८२

प्रवचनसारोद्धारतीसराभागपृष्ठ १२७ से उद्धृत

अर्थात् एक समयमें अधिकसे अधिक गृहस्थलिङ्गसे चार मनुष्य सिद्ध होते हैं। दश अन्य तापस आदि अजैन लिङ्गधारी मोक्ष पाते हैं।

यह तो श्वेताम्बर सम्प्रदायकी मान्यता है, इससे भी अधिक मान्यता आपकी है जो मोक्ष जानेमें किसीको कुछ अड़चन भी नहीं रहती, चाहे वह मनुष्य हो चाहे वह तिर्यच हो अथवा नारकी या देवभी क्यों न हो जब जिसका मोक्ष जानेका स्वकाल आवेगा वह उसी समय मोक्ष प्राप्त करेगा ही इसमें कुछ भी हेर फेर नहीं है। इसलिये आपको मान्यताको सर्वोदय मान्यता कही जाय तो अयुक्त नहीं होगी। अतः दिगम्बरजैन सिद्धान्त का सार रहस्य आपको ही कानजी स्वामीकी बदौलत प्राप्त हुआ है वह आपको मुबारिक हो, जो सबको अपने अपने स्वकालमें मोक्ष जानेका टिकट मिल जायगा, पंडितजी ! यह तो अच्छा ही हुआ जो किसीको मोक्ष जानेकी चिन्ता ही न करनी पड़ेगी क्रमबद्धपर्यायका—जब मोक्ष जानेका नम्बर आयगा उसी समय मोक्ष हो ही जायगा किन्तु इसमें एक थोड़ीसी बाधा आती है वह किस तरह दूर होगी सो बतानेकी कृपा करें। एक तो यह कि छहमहीना आठसमयमें जो ६०८ जीव मोक्ष जानेका जो आपने नियम बतलाया है उसकी विधि किस प्रकारसे बैठ सकती है ? जबकि अनन्तानन्त जीवराशि है तब उनमेंसे छहमहीना आठ समयमें छहसोआठ जीवोंका ही मोक्षजाने का स्वकाल प्राप्त हो अधिकका नहीं होय यह बात संभव प्रतीत नहीं होती क्योंकि इससे अधिक न होनेमें कोई बाधक कारण भी दिखाई नहीं देता और न ऐसा कोई आगमप्रमाण ही मिलता है अनन्तानन्त जीवराशिमेंसे मोक्ष जानेका स्वकाल छहमहीना आठ समयमें छहसो आठ जीवोंको ही प्राप्त होता है अधिकको नहीं

होता यह बात तो तबही बन सकती है जबकि स्वकालका कोई नियम न रहे। जब इस जीवको मोक्ष प्राप्त करनेका साधन ऊंचकुल, वज्रवृषभनाराच, संहनन, चतुर्थकाल, जैनधर्म, जिन-दीक्षा, शुक्लध्यान इत्यादि सब निमित्तकारण मिले तब जाकर मोक्षकी प्राप्ति होती है। मोक्ष जानेके साधनमें एक साधन की भी कमी रहजाय तो उसको मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती। ऐसे साधन हर एक जीवको नहीं मिलते, ऐसे साधन जिसको मिलते हैं वही मोक्ष जाते हैं। इसमें स्वकालका नियम नहीं है। इसीलिये भट्टकलंकदेवने मोक्ष जानेमें स्वकालका निषेध किया है वह ऊपरमें उद्धृत किया जाचुका है। अतः मोक्षजानेमें कोई स्वकालका नियम नहीं है। जो स्वकालका नियम मानकर उसकी प्रतीक्षा करते हैं वे अज्ञानी हैं। क्योंकि स्वकाल का नियम माननेवालोंके लिये कोई नियम लागू नहीं पड़ता उसके लिये तो सर्व अवस्थामें स्वकाल प्राप्त होने पर सब जीव मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं। इसलिये मोक्ष प्राप्तिमें स्वकालका नियम मानना सर्वथा जैनागमसे विरुद्ध है।

आपका जो यह कहना है कि “ प्रत्येक कार्य स्वकालमें होता है ऐसी यथार्थश्रद्धा होनेपर परका मैं कुछ भी कर सकता हूँ ऐसी कर्तृत्व बुद्धि तो छूट ही जाती है, साथ हीमें अपनी आगे होने वाली पर्यायोंमें कुछभी ढेर फेर कर सकता हूँ इस अहंकार का भी लोप हो जाता है। परकी कर्तृत्वकी बुद्धि छूटकर ज्ञाता दृष्टा बननेके लिये और अपने जीवनमें वीतरागताको प्रकट करनेके लिये इस सिद्धान्तको स्वीकार करनेका बड़ा भारी महत्व है ”

जैनतत्त्वमीमांसा पृष्ठ ८०

पंडितजी ! या तो आप भूल करते हैं या जान बूझकर (कारण वश) लिखते हैं अन्यथा ऐसी असत्यवातें नहीं लिखते स्वकालमें

सर्वकार्यकी सिद्धि माननेवाला व्यक्ति सदा सर्वथा पुरुषार्थी ही नहीं होगा। क्योंकि उनकी मान्यतामें तो कोई भी कार्य स्वकालके विना होगा नहीं फिर वे पुरुषार्थ किसलिये करेंगे? ननुष्य पुरुषार्थ तो तबही करता है जब कि वह यह समझता है कि इस कार्यको मैं कर सकता हूं अन्यथा पुरुषार्थ करने की जरूरत क्या? आपके सिद्धान्तानुसार कोई भी कार्यस्वकालके विना आगे पीछे होनेवाला नहीं फिर उस कार्यके लिये पुरुषार्थ करनेवाला समझदार समझा जावेगा या मूर्ख? अतः यह बात आपको भी स्वीकार करने पड़ेगी कि जो कार्य पुरुषार्थ साध्य नहीं स्वकाल साध्य है उस कार्यके करनेमें पुरुषार्थ करनेवाला व्यक्ति मूर्ख ही है। आप भी तो छिपे शब्दोंमें स्वकालमें कार्यकी सिद्धि माननेवालोंको निरुद्यभी पुरुषार्थहीन आलसी मानते हैं। “मैं अपनी आगे होनेवाली पर्यायोंमें कुछ भी हारफेर कर सकता हूं इस अहंकार का भी लोप हो जाता है” अर्थात् हार मानकर बैठ जाता है कि इस कार्यको करनेमें मैं असमर्थ हूं यह कार्य तो मेरे आधीन नहीं है भवितव्यके आधीन है ऐसा मानकर वह पुरुषार्थ करनेका अहंकार छोड़कर आलसी बन जाता है। तथा स्वकालमें कार्यकी सिद्धि मानने वाला व्यक्ति स्व में भी कर्तृत्व बुद्धिका लोप कर निरुद्यभी बन बैठता है। इसीको आप वीतरागता समझते हैं तो ठीक है। इसके अतिरिक्त स्वकाल में कार्य सिद्धि माननेवाले व्यक्तियोंको किसी प्रकारकी वीतरागता प्राप्त नहीं होती। हाथके कंकणको आरसेकी क्या जरूरत है? आप और कानजी स्वामी उक्त सिद्धान्तके मानने वाले हैं अतः आप लोगोंको कदातिक वीतरागता प्रगट हुई है सो स्वयं अनुभव करके देखें। वीतरागताकी शुरुआत चौथे गुणस्थान से होती है और वह उत्तरोत्तर पांचवें छठे सातवें आदि गुणस्थानों प्रति

वृद्धि को प्राप्त होती है। जो व्यक्ति पुरुषार्थ हीन है स्वकाल के भरोसे पर मुह बाँध बैठा है जिसके खानपानकी शुद्धिका तथा भक्षामक्ष का विचार नहीं, उसके पास वीतरागता कैसी ? भेद विज्ञानसे वीतरागता आती है और भेद विज्ञानवाला विषयाशक्त हो यह बात बनती नहीं। आचार्य कहते हैं कि—

“ज्ञानकला जिसके घट जागी, ते जगमाहि सहज वेरागी।

ज्ञानी मगन विषय सुख मांही, यह निपरीत संभवे नाहीं ”

“ज्ञानशक्ति वैराग्य बल, शिव साधे समकाल।

ज्यों लोचन न्यारे रहैं, निरखे दोऊ ताल ” ४२

समयसार नाटक निर्जराद्वार

इस कथनसे भेदविज्ञानी जीव स्वकाल पर निर्भर नहीं करता वह तो विषयसुखोंसे विमुख होकर शिव साधनमें लग जाता है। आचार्य कहते हैं कि ज्ञानी होकर विषय सुखमें राखे यह विपरीत बात है। क्योंकि ज्ञानी अज्ञानीमें इतना ही तो अंतर है जो कि ज्ञानी विषयसुखसे विरक्त है और अज्ञानी विषय सुख में तल्लीन है। अतः जहां विषयसुखमें तल्लीनता है वहां वीतरागता कहाँ ? वीतरागता तो राग मिटे होय विषय बाँछा मिटे बिना वीतरागताका गीत गाना अपरमार्थभूत है, वहांपर वीतरागता का सद्भाव लेशमात्र भी नहीं है।

क्रमवद्ध पर्यायमें आप एक यह हेतु देते हैं कि “उदाहरणस्वरूप प्रथमानुयोगको ही लेलीजीये। उसमें महापुरुषोंकी अतीत जीवन घटनाओंके समान भविष्य सम्बन्धी जीवनघटनायें भी अंकित की गई हैं”

जैनतत्त्वमीमांसा पृष्ठ ७६

अर्थात् सर्वज्ञके ज्ञानमें अथवा अवधि मनपर्यय ज्ञानोंके ज्ञानमें भूत भविष्यत् कालकी जीवन घटना भी झलक जाती है। इसकारण भूत भविष्यत् कालीन सर्व पर्याये जीवके साथ विद्यमान अंकित रहती हैं। यदि उसको जीवके साथ अंकित न माना जाय तो वह झलके कैसे? विद्यमान पदार्थ ही ज्ञानमें ज्ञेयरूप झलकता है अविद्यमान पदार्थ ज्ञानमें ज्ञेयरूप नहीं पड़ता, इसलिये जो जीवके साथ भूत भविष्यत् काल सम्बन्धी पर्याये अंकित हैं वह सबपर्यायें क्रमवद्ध हैं और वह उदयमें भी क्रमवद्ध अपने अपने स्वकालमें आती हैं। वह आगे पीछे उदयमें नहीं आती एकके पीछे एक लगातार उदयमें आती है अतः उसका हेरफेर नहीं किया जा सकता है। पंडितजीके कहनेका ऐसा तात्पर्य है। इसी युक्तिके बलपर पंडितजी क्रमवद्ध पर्यायका समर्थन कर रहे हैं किन्तु यह युक्ति परमार्थभूत नहीं है। मनुष्यको पुरुषार्थहीन बनानेकी यह युक्ति है। अर्थात् भगवानने जैसा देखा है वैसाही होगा उसमें कुछभी हेरफेर होनेका नहीं है फिर कार्यसिद्धिके लिये उद्यम करना निरर्थक है ऐसा विचार कर मनुष्य पुरुषार्थहीन हो जाता है एक बात, दूसरी बात यह है कि भगवानने देखा वैसा हम करेंगे या हम करेंगे हमारा जैसा परिणामन होगा तैसा भगवानने देखा है? यदि भगवानने जैसा देखा है वैसा हमारा परिणामन होगा तो हमारा स्वतंत्र परिणामन न रहा, केवली भगवानके आधान रहा, भगवानने जैसा देखा वैसा हमको परिणामन करना पड़ेगा तो मेरे परिणामनका कर्ता भगवानको मानना पड़ेगा अथवा भगवानका ज्ञान हमारा परिणामन कराता है या हमारे परिणामनमें भगवानका ज्ञान अतिशय उत्पन्न करता है यह मानना पड़ेगा अथवा भगवानका ज्ञान हमारे परिणामनमें हेतु है उसके बिना हमारा परिणामन हांता नहीं यह मानना पड़ेगा, इसलिये भगवा-

नने जैसा देखा है वैसे हमारा परिणमन होगा यह बात सर्वथा आगमविरुद्ध है। हमारा परिणमन हमारे आधीन है उनका ज्ञान उनके आधीन है। उनके ज्ञानकी इतनी स्वच्छता है जो अनन्ता-नन्त पदार्थोंका त्रिकालीन परिणमन उनके ज्ञानमें झलक जाता है इसकारण वे यह कह देते हैं कि उस समय उसका ऐसा परिणमन होने वाला है। इससे यह भी नहीं सम्झना चाहिये कि प्रत्येक पदार्थके साथ त्रिकालीन सर्वा पर्यायें विद्यमान अंकित रहती हैं इसीलिये वे जानते हैं अतः अंकित रहनेकी बात सर्वाया मिथ्या है उत्पाद व्यय और ध्रौव्य यह सत् पदार्थका लक्षण है इस कारण सत्पदार्थमें समय समय प्रति उत्पाद व्यय होता ही रहता है। उत्पाद व्ययका अर्थ ही यह होता है कि असत् पर्यायकी उत्पत्ति और सत् पर्यायका नाश। इसके अतिरिक्त विद्यमान पर्यायकी उत्पत्ति और विद्यमान पर्याय रहते उसका नाश माननेसे सत् पदार्थका उत्पाद व्यय और ध्रौव्य यह लक्षण ही नहीं बनता इसलिये द्रव्यके साथ भूत भविष्यत् कालीन सर्वा पर्याय अंकित रहती हैं ऐसा मानना जैनागमसे सर्वाया विरुद्ध है।

इसका खास कारण यह भी है कि—जो जीवकी भूत भविष्यत् वर्तमान सम्बन्धी सर्वा पर्यायें जीवके साथ अंकित मानली जायगी तो वह परिमित होगी, जैसे एक पुस्तकके पेज वे सब पुस्तकमें परिमित अंकित रहते हैं तैसे जीवके साथ सर्वापर्यायें अंकित होंगी तो वह भी पुस्तकके पेजोंके समान परिमित ही होगी। जैसे पुस्तकके पेज पलटनेसे एकका व्यय और दूसरेका उत्पाद पुस्तकमें ही अंकित रहता है किन्तु पुस्तकका उत्पाद व्यय तब तक ही रहता है जब तक कि सर्व पेज एक एक कर न पलट दिये जाय, जब सब पेज पलट दिये जाते हैं तब उसमें उत्पाद व्ययका स्वरूप खतम हो जाता है, पुस्तक कूटस्थरूपमें



रह जाती है। तैसे जीवके साथ जो पर्याये अंकित हैं वह पुस्तकके पन्नोंकी तरह परिमित ही होंगे क्योंकि जो अंकित चाज होती है वह परिमित ही होती है अपरिमित नहीं होता। इसकारण वह क्रमवद्ध उदयमें आकर अल्पकालमें ही खतम हो जायगी इसके बाद जीव भी कूटस्थ रह जायगा क्यों कि पर्याये खतम होनेसे उत्पाद व्यय भी उसमें कैसे होगा ? नहीं होगा। इस हालतमें जीवादि पदार्थ सर्व ही असत् मानने पड़ेंगे क्योंकि सत्का जो लक्षण आचार्यों ने किया है वह उनमें धटित नहीं होता। अतः पर्यायों का द्रव्यके साथ अंकित मानने से पर्यायोंके साथ द्रव्य का भी खतमा हो जाता है इसलिये द्रव्यके साथ पर्याये अंकित नहीं रहता वह तो समुद्रमें लहरोंकी तरह नवी नवी उत्पन्न होती हैं और वर्तमान पर्याये लहरोंकी तरह द्रव्यमें ही विलीन हो जाती हैं। उसका आदि अंत नहीं होता और इसमें क्रमवद्धता भी नहीं बनती क्योंकि जिसप्रकार समुद्रमें पवनका या जहाजका झकोर लगनेसे लहरें उल्ट पुल्ट हो जाती हैं उसी प्रकार जीवका भी परिणमन कर्मोंके झकोरोंसे उल्ट पुल्ट होता ही रहता है उस समय क्रमवद्ध पर्यायका चकनाचूर हो जाता है। अतः इस बातको न मानने से और क्रमवद्ध पर्यायको माननेसे स्वयं जीवद्रव्यका ही अभाव मानना पड़ता है। इस बातको हमने अच्छी तरह सिद्ध कर दिखला दिया है अतः क्रमवद्धपर्याय आगम और युक्ति दोनों से वाधित है इस कारण अपरमार्थभूत है।

पंडितजीकी दलीलमें एक बात शेष रह जाती है वह यह है कि भगवानके ज्ञानमें हमारा जैसा होना है वैसा ही तो भलका है। और वह वैसा ही होकर रहेगा उसमें तो रंचमात्र भी हेर फेर नहीं होगा। नेमिनाथ भगवानके ज्ञानमें बारह वर्ष बाद द्वारका जलकर खतम हो जायगी मद्राके संयोगसे दीपायनमुनिके द्वारा

द्वारका नष्ट होगी और जरदकुमारके तीरसे कृष्णकी मृत्यु होगी वह सब बातें होकर रही इस कारण जो होना है वह सब नियत समयमें ही होगा आगे पीछे नहीं होगा ऐसा मानने में क्या बाधा है ? कुछ भी नहीं । भगवानके ज्ञानमें जो एकके बाद एक पर्याय द्रव्यकी होने वाली है वही तो क्रमवद्ध भलकी है और जैसे भूतकी है वैसे ही क्रमवद्ध उदयमें आती है इसको क्रमवद्ध पर्याय का रूप क्यों नहीं देना चाहिये ? अवश्य देना चाहिये पंडितजीके क्रमवद्ध पर्यायका यह सारांश है । इस पर विचार करता है ।

प्रथम तो द्रव्यका जो परिणमन होता है वह क्रमवद्ध और अक्रमवद्ध दोनों रूपसे होता है और वह दोनों रूप से ही भगवानके ज्ञानमें भलकता है । जैसे जरदकुमारका तीर लगनेसे कृष्णजीकी आयुके निषेक एक माथ भड गय जिससे उनकी अप-मृत्यु हो गई । क्रमवद्ध मृत्यु न हुई कारण कि उनके आयुका निषेक क्रमवद्ध न भडा ऐसा भगवानके ज्ञानमें उनका परिणमन भलका ।

इसी प्रकार द्वारिकाका विनाश भी अपक्रमसे हुआ जो द्वारिका क्रमरूपसे हजारों वर्षोंमें नष्ट होने वाली नहीं था वह दीपायन मुनि के योगसे बारहवर्ष के अंत में समूल नष्ट होगई यह अपक्रम नहीं तो और क्या है ? यह प्रगटरूप में भासता है कि यादव प्यास के मारे अज्ञानवश मदिराका पानी पीगये जिससे वे पागल होकर दीपायनमुनिको देखते हैं कोपायमान हो गये और उनको वुंशी तरह से मारने लगगये यहांतक कि वे मुनि बेहोश होकर जमीन पर गिर पड़े तो भी उन्होंने समता नहीं छोड़ी । आखिर जब यादव उनके मुखमें पेशाब तक करनेके लिये उतारू होगये तब वे दीपायनमुनि अत्यंत क्रोधित हुये जिससे तैजस पुतला

चांये कन्धे से निकला और द्वारिका भस्म होने लगी। अनेक उपाय करने पर भी न बची। न दबनेका कारण यही था कि उसका इसीतरह अपक्रमसे विनाश होना था, इसके साथ अनेकों का अपक्रम नाश हुआ केवल कृष्ण और बलदेव यह दो बचे तथा इनमेंसे भी कृष्णकी जरदकुमारके तीरसे अमृत्यु हुई। उन सबका अपक्रमरूप से ही परिणमन करनेका प्रेरक निमित्त जिससे उन सबकी क्रमवद्ध परिणमन करनेकी योग्यता उस समय नष्ट हो गई। भगवानके ज्ञानमें उन सबका जैसा परिणमन होने वाला था वैसा ज्ञेय रूप भलका तैसा ही उन्होंने दिव्यध्वनि में प्रगट किया। भगवान के ज्ञान में तो सब ज्ञेय रूप भलकता हो रहता है उससे हमको क्या ? उनके ज्ञान का परिणमन उनके पास है हमारा परिणमन हमारे पास है हमारा जैसा परिणमन होगा वैसा उनके ज्ञान में भलक जाता है पूछने पर बता भी देते हैं कि तुम्हारा परिणमन उस समय इस रूप में होने वाला है। इससे क्या हुआ ! उनके ज्ञान में हमारा ही तो क्रमवद्ध या अक्रमवद्ध परिणमन पड़ा इसके अतिरिक्त यह तो न हुआ कि उनके ज्ञानके अनुसार हमको परिणमन करना पड़ा। यदि उनके ज्ञानके आधार पर हमारा परिणमन हम मान लेते हैं तो इसमें दोनोंकी स्वतंत्रता नष्ट होती है। इसलिये उनके ज्ञानका परिणमन उनके पास है, हमारा परिणमन स्वतंत्र निमित्तानुसार हमारे पास है। हम क्रमवद्ध परिणमन करें या अक्रमवद्ध परिणमन करें। केवली भगवान तो केवल साखों गोपाल हैं। जैसा हम करेंगे वैसा वे पूछने पर बता देंगे इससे हमारा परिणमन ( सर्व पर्यायें ) क्रमवद्ध होता है ऐसा सिद्ध नहीं होता भगवान के ज्ञान में ज्ञेय भलकनेकी बात भगवान के ज्ञान में रही। हमारा कर्तव्य हमारे पास रहा भगवान का हमारे लिये

आदेश भी यही है कि हमारे ज्ञानमें सब कुछ भूलकला है वह भूलकला ने दो तुम तो तुम्हारा कर्तव्य कर्म करते रहो तुमको यह मालूम नहीं है कि हमारा किस समय क्या होने वाला है इसलिये तुम तो हमारे बताये हुये मोक्षमार्ग में गमन करते रहो इसीमें तुम्हारा कल्याण है। हमारे ज्ञानके बल पर तुम उदासीन होकर बैठोगे तो स्वता खाओगे। इस उपदेशको न मानकर जो क्रमवद्ध पर्याय के ऊपर निर्भर कर रहता है वह आलसी है।

“बन्ध बढ़ावे अंध वृद्ध, ते आलसी अजान।

मुक्तहेतु करणी करें ते नर उद्यमवान” १०

बन्धद्वार समयसार नाटक

जो व्यक्ति भगवानके ज्ञानके बल पर अपनी क्रमवद्ध पर्याय मानकर निराश होकर बैठता है वह अज्ञानी है, आलसी है, कर्मके बन्धको बढ़ाने वाला है। किन्तु जो सज्जन अपने पैरा पर खड़े होकर भगवानके बताये हुये मोक्षमार्ग में गमन करते हैं वे उद्यमी हैं पुरुषार्थी हैं वे ही संसारसे पार होते हैं।

केवलज्ञानीकी बात तो जाने दीजिये, मति श्रुत ज्ञान वाला भी निमित्तज्ञानी भूत भविष्यत् की बात बता देता है जिससे क्या क्रमवद्ध पर्याय सिद्ध हो जाती है? और क्या वह पर्याय जीवके साथ अंकित रहती है इसलिये वह बता सकता है! कदापि नहीं। वह तो अणछती होनेवाली पर्यायको ही निमित्त ज्ञानसे बताता है उसमें निमित्त ही प्रधान है। एक उदाहरण स्वरूप दृष्टान्त उद्धृत कर देते हैं यह किस शास्त्र में वर्णित है यह तो इस वक्त स्मरण नहीं है पर उसका भाव यह है कि एक निर्धन ब्राह्मण भोजन करने के लिये घर पर आया तो उसकी स्त्रीने उसकी थाली में कोडियां लाकर पटक दीं और कहा कि घरमें तो कुछ नहीं है

मैं काहेका खाना पकाऊँ ? मेरे पास तो यह कोड़ियां थी सो आपकी थाली में रखदी । अतः वह ब्राह्मण उसी समय निमित्त विचार कर पोदनापुरके राजाके पास गया और राजासे कहा कि हे राजन् ! आजमे सातवें दिन पोदनापुरके राजा पर विजली पड़ेगी । राजाने क्रोधित होकर कहा तुम्हारे पर क्या पड़ेगा ? तो उस ब्राह्मणने कहा—मेरे मस्तकपर दूधका अभिषेक होगा । इसपर राजाने कहा कि यह बात तुम कैसे जानी ? तो ब्राह्मणने कही मैं निमित्तज्ञानसे जानी अतः राजाने उसको वहां ही रक्खा और मंत्रीयों मे मंत्र करके राजा आप तो राज्यका त्याग कर वनमें चले गये और राजा जैसा ही पुतला बनवाकर राजभवनमें विराजमान करदिया और घोषणा करदी कि राजा बीमार है वैद्योंने बोलनेकी मनाई करदी है इस लिये उनसे कोई बातचीत न करे जो आवे सो मुजरा भरकर चले जावें । ऐसे सातदिन पूरा होनेके समय उस स्थापित राजाके ऊपर वज्रपात पडा जिससे वह खतम होगये । आगम में स्थापनाको भी साक्षात् के तुल्य ही माना है इस कारण उस पुतले में राजाकी स्थापना कर उसको राजा ही मान कर सब चलने थे और जो राजा थे उन्होंने राज्य का त्याग करदिया था इस कारण वह राजा उम समय रहा नहीं, जिसको पोदनापुरका राजा बनाया था उम पर विजली पड़ी इसलिये भूतकालीन राजा बच गया । इसके बाद उस ब्राह्मणका दूधसे अभिषेक हुआ बहुत धन दिया । इसके कहनेका तात्पर्य यह कि निमित्तज्ञानी भी निमित्त के बलपर अग्रगट अविद्यमान होने वाली बातको बता देता है ।

इस ब्राह्मणने राजाको भी नहीं देखा उनको देखे बिना भी निमित्तज्ञान से यह जानलिया कि पोदनापुरके राजा पर सातवें दिन वज्रपात पड़ेगा । इस बातको सुनकर मंत्रीयोंने

राजाके वचने का उपाय करदिया । यदि वह ब्राह्मण होनहार पर निर्भर कर पोदनापुर न जाता और राजा भी ब्राह्मणकी बात-सुनकर वचनेके लिये पुरुषार्थ न करता तो क्या ब्राह्मणका दुग्धाभिषेक होकर उसको धन मिलता ! अथवा राजाभी वचनेका उपाय न करता तो क्या वह वच सकता था ! कभी नहीं । यदि कहा जाय कि भगवानने ऐसा ही होना देखा था इसलिये ऐसा स्वयमेव निमित्त मिल गया ठीक है स्वयमेव ही निमित्त मिला सही किन्तु कार्य तो निमित्त मिलने पर ही हुआ निमित्त कुछ नहीं करते यह बात तो न रही ब्राह्मण ने राजा का मुँह तक नहीं देखा था और न उसने उसका स्मरण भी करके निमित्त पर विचार किया किन्तु उसने थालीमें कोडीयां पड़ने पर ही उस पर निमित्त विचार कर सब निश्चय कर लिया कि राजा पर-सातवें दिन वस्त्र-पात पड़ेगा और हमारा दूधसे अभिषेक होकर धन मिलेगा, अतः भविष्यकी बात कुछ अंशोंमें निमित्त ज्ञानी भी बता सकता है तो अवधिज्ञानी मनःपर्ययज्ञानी और केवलज्ञानी बता दे इसमें तो आश्चर्य ही क्या है ? यह तो उनके ज्ञानकी पराकाष्ठा है । उनके ज्ञानके साथ हमारे परिणामनका ज्ञेय ज्ञायकके सिवाय और कुछ भी सम्बन्ध नहीं है 'सकल ज्ञेय ज्ञायक तदपि निजानन्द रसलीन' अर्थात् सर्वज्ञ देव सकल ज्ञेयके ज्ञायक होने पर भी निजानन्द रस में लवलीन रहते हैं । ज्ञेय से उनको क्या तालुक है और ज्ञेयको भी उनसे क्या तालुक है । अपने २ स्वभाव विभावमें सब मस्त हैं । भगवानके ज्ञानमें हमारा एकके बाद एक पर्याय होनेवाली है वह सब भलकती है तो भलको जिससे हमको क्या ? उनके ज्ञानमें हमारी सर्व पर्यायें भलकती रहै उससे हमारा भला बुरा कुछ भी नहीं होनेका है हमारा भला बुरा तो हमारे कर्तव्यपर निर्भर करता है । उनके जानने पर नहीं । ज्ञायक पक्षसे यह कहा जा सकता है कि—

- “जं जस्स जम्हि देसे जेण विहाणेण जम्हि कालम्मि  
 \* णादं जिणेण णियदं जम्मं वा अहं व मरणं वा ॥ ३२१  
 तं तस्स तम्हि देसे तेण विहाणेण तम्हि कालम्मि ।  
 को सबकह चालेदुं इन्दो वा अहं जिणंदो वा ॥ ३२२

—स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षा

अर्थात् जो जिस जीवके जिस देशविषे जिस काल विषे जिस विधानकरि जन्म तथा मरण उपलक्ष्यते दुःख सुख रोग दारिद्र्य आदि सर्वज्ञदेवने जाणया है जो ऐसे ही नियमकरि होयगा, सो ही तिस प्राणीके तिसही देशमें तिसही कालमें तिसही विधानकरि नियमते होय है ताकूँ इन्द्र तथा जिनेन्द्र तीर्थकरदेव कोई भी निवार नाहीं सके हैं । भावार्थ—सर्वज्ञदेव सर्वद्रव्य क्षेत्र काल भाव की अवस्था जाणो हैं सो जो सर्वज्ञके ज्ञानमें प्रसिद्धास्था है सो नियमकरि होय है तामें अधिक होन कुछ होता नाहीं ऐसा ज्ञायक पक्षसे कहा जासकता है । किन्तु कारकपक्षमें उसको लगाया जाय तो समझना चाहिये कि अभी उसका संसार बहुत बाकी है इसलिये वह अपने कर्तव्यसे च्युत होकर क्रमवद्ध पर्यायकी बाट मुंह वाये जो रहा है क्योंकि भगवानके ज्ञानमें उनका परिणामन ऐसा ही होना भूलका है इस स्थिति उनकी ऐसी बुद्धि होती है कि भगवानके ज्ञानमें जैसा भूलका है वैसा ही होयगा हमको पुरुषार्थ करनेकी जरूरत नहीं ऐसे ज्ञायकपक्ष ग्रहणकर निरुद्यमी हो जाता है किन्तु जिसके संसारका अंत हो आया है उसके वैसी विपरीत बुद्धि नहीं हाती वे ज्ञायक पक्षके ऊपर निर्भर कर निरुद्यमी नहीं होते वे तो कारक पक्षके पक्षपाती होकर जिनेन्द्रदेवके बताये हुये मोक्षमार्गमें प्रवृत्ति करनेका पुरुषार्थ करते हैं अतः वे ही मोक्ष पुरुषार्थी कहलानेके हकदार हो सकते हैं किन्तु जो ज्ञायक पक्षको ग्रहणकर क्रमवद्ध पर्यायपर निर्भर करते हैं वे दीर्घ संसारी हैं ।

क्योंकि वे होनहार पर निर्भर करते हैं पुरुषार्थ पर नहीं। होनहार तो हारेका जामिन है अर्थात् पुरुषार्थ करते हुये साधक निमित्तों को मिलाते हुये बाधक कारणों को हटाते हुये भी कार्य सिद्ध न होय तो उस जगह हार मानकर कहना पडता है कि भवितव्य ऐसा ही था। किन्तु इसके पहिले ही भवितव्यके भरोसे पर बैठ रहना यह परमार्थभूत कार्य नहीं कहा जासकता। इस मान्यता से तो अकल्याण ही होगा इसलिये क्रमवद्ध (नियमित) पर्याय का ध्येय ठीक मान कर जो व्यक्ति उसपर निर्भर करते हैं वे आलसी निरुद्यमी पुरुषार्थहीन हैं अतत्त्व भ्रद्धानी हैं। तत्त्वभ्रद्धान वही है जिससे अपना कल्याण हो, जिसके भ्रद्धानसे अपना अकल्याण हो वह तत्त्व कैसा ? वह तो अतत्त्व ही है। जो इसके भ्रद्धानसे आप (पंडित फूलचन्द्रजी) ने लाभ होना बतलाया था उसका आगम और युक्तियों द्वारा अच्छो तरह समालोचना की गई। क्रमवद्ध (नियमित) पर्यायको मानकर चलने-डाले कभी भी अपना कल्याण नहीं कर सका है। इसका कारण यही है कि कारकपक्षमें, ज्ञायकपक्षका प्रयोगकर आलसी पुरुषार्थ हीन बन जाते हैं।

पंडित फूलचन्द्रजीने "जैनतत्त्वभीमांसा" के प्रथम प्रवेश द्वार में सब अधिकारोंमें संक्षेपसे प्रवेश किया है इस कारण हमको भी उनके पीछे पीछे गमन करना पडा है। अर्थात् उनके सब विषयोंपर संक्षेपसे प्रायः प्रकाश डाला गया। अब उनके विशेष विशेष वक्तव्य पर प्रकाश डालना अवशेष जो रह गया है उस पर अब थोडा प्रकाश डाल देना भी अत्यावश्यक है। क्रम नियमित पर्यायके सम्बन्धमें आपने जो समयप्राभृतकी टीका उद्धृत की है और उसका अर्थ आपने अपने मनःकल्पित किया है। उससे आगम सहमत नहीं है। स्व० पं० जयचन्द्रजीकी हिन्दी टीकामें और आपके मनकल्पित अर्थमें बडा अंतर है। आपने



तो "जीवो हि तावत्क्रमनियमितात्मपरिणामैरुत्पद्यमानो जीव एव नाजीवः । एवमजीवोऽपि क्रमनियमितात्मपरिणामैरुत्पद्यमानोऽजीव एव न जीवः । सर्वद्रव्याणां स्वपरिणामैः सह तादात्म्यात् कंकणादिपरिणामे कांचनवत् । एवं हि जीवस्य परिणामैरुत्पद्यमानस्याप्यजीवेन सह कार्यकारणभावो न सिद्ध्यति सर्वद्रव्याणां द्रव्यान्तरेणोत्पाद्योत्पादकभावभावात् । तदसिद्धौ चाजीवस्य जीवकर्मत्वं न सिद्ध्यति । तदसिद्धौ च कर्तृकर्मणोरनन्यापेक्ष सिद्धत्वात् जीवस्याजीवकर्तृत्वं न सिद्ध्यति अतो जीवोऽकर्ता अवतिष्ठते " इस टीकाका अर्थ क्रमनियमित पर्याय को सिद्ध करनेके पक्षमें किया है किन्तु स्व० पं० जयचन्दजीकी टीकासे क्रमनियमित पर्यायकी सिद्धि नहीं होती प्रत्युत असिद्धि ही होती है ।

क्रमनियमितात्मपरिणामैः वाक्यांशका अर्थ आप्रप्ते जो समझ रक्खा है, वह नहीं है । क्रम शब्दका अर्थ एकके बाद एकका होना है और नियमित शब्दका अर्थ एकके बाद दूसरो पर्याय होनेका नियम है अर्थात् पर्याय नियमसे एक होती है । एकसमयमें दो नहीं होती और सदा कोई न कोई एक पर्याय मौजूद रहती है । यह नहीं कि—किसी समय कोई पर्याय रहे नहीं । " क्रमभाविनः पर्यायाः वाक्यका जो अभिप्राय है उसीको विशदरूप से यहां बतलाया है । और जो लोग पर्याय शून्य कूटस्थ द्रव्यको मानते अथवा एक समय में एक द्रव्यमें अनेक पर्याय मानते हैं उनका निरसन करनेके लिये 'क्रम' और नियमित दो पदोंका प्रयोग किया है । क्रम नियमित शब्दका अर्थ असुक्त पर्यायके बाद असुक्त पर्याय नियमसे होगी यह अर्थ नहीं है ।

दूसरी बात यह है कि टीकाकार अमृतचन्द्र आचार्य ने सुवर्णका दृष्टान्त दिया है जिससे भा. क्रमनियमित पर्याय सिद्ध नहीं होती उससे तो यही सिद्ध होता है कि सुवर्णका कंकणादि कुछ भी बनावे उन सबका परिणमन सुवर्ण रूप ही है उसमें ऐसी क्रमनिबन्धितता नहीं है कि कंकणके बाद कुंडल होगा उसके बाद हार होगा इत्यादि। यह तो स्वर्णकारके आधानकी बात है जो उसकी इच्छा हो सो बनावे इसमें क्रमबद्धपर्यायका कोई सबाल नहीं है। उसी प्रकार जीवका परिणमन चैतन्य स्वरूप ही होगा जब स्वरूप नहीं होगा। वे कर्माधीन किसी पर्यायमें परिणमन करे उनका परिणमन आत्मस्वभाव रूपसे ही होगा इसी बात का स्पष्टीकरण करनेके लिये टीकाकार ने सुवर्ण का दृष्टान्त दिया है, न कि क्रमनियमित पर्याय की सिद्धि करनेके लिये? यदि क्रमनियमित पर्यायकी सिद्धि करनेके लिये वह सुवर्णका दृष्टान्त दिया है तो सिद्धकर बतलावें कि इस सुवर्णके गहकी (डलीकी) यह क्रमनियमित पर्याय होने वाली है अन्य-रूपसे नहीं। यदि कहो कि यह तो केवलीगम्य है तो कारक पक्षमें केवलीगम्यकी बातका क्या लेनदेन है वह तो ज्ञायक पक्ष की बात है यहां तो द्रव्यके परिणामनकी बात है सो द्रव्यका परिणामन अपने उपादानरूप ही होता है अन्यस्वरूप नहीं होता यही बात दिखलानेके लिये अमृतचन्द्र आचार्यने सुवर्णका दृष्टान्त दिया है और अन्यका कर्ता कर्मपनेका अभाव सिद्ध करनेके लिये एवं अन्यके साथ कार्यकारणभावका अभाव सिद्ध करनेकेलिये सुवर्णका दृष्टान्त दिया है। भावार्थ यह है कि—सर्व-द्रव्यनिके परिणाम न्यारे २ हैं अपने अपने परिणामके सब कर्ता हैं ते तिनिके कर्ता हैं ते परिणाम तिनिके कर्म हैं। निश्चयकरि कोईके काहुतें कर्ता कर्म सम्बन्ध नाही है। तातें जीव अपने परिणामोंके कर्ता है, अपना परिणाम कर्म है। तैसे ही अजीव

अपना परिणामनिका कर्ता है अपना परिणाम कर्मा है। ऐसे  
अन्यके परिणामनिका जाव अकर्ता है। उपरोक्त पं० जयचन्द्र  
जी का भावार्थ है इसमें क्रमनियमित पर्यायका कुछ भी सम्बन्ध  
नहीं है। तो भी आपने उस टोकाको क्रमनियमितपर्यायकी  
सिद्धिके लिये उद्धृत की है यह आश्चर्यकी बात है कि आपने विद्वान  
होकर भी "कहीं की ईंट कहीं का रोड़ा। भान्मसीने कुबवा  
जोड़ा" वाली कहावत सिद्ध कर दिखाई है। उक्त टोका का अर्थ  
भी स्व० पं० जयचन्द्रजी का देखिये उसमें भी क्रमनियमित  
पर्यायकी गंध भी नहीं है।

टोका—जीव है सो तो प्रथम ही क्रमकरि अर नियमित  
निश्चित अपने परिणाम तिनिकरि उपजता संता जीव ही है।  
अजीव नाही है। ऐसे ही अजीव है सो भी क्रमही करि अर  
निश्चित जे अपने परिणाम तनि करि उपजता संता अजीव ही  
है जीव नहीं हैं। जाते सर्व ही द्रव्यनिके अपने परिणाम करि  
सहित तादात्म्य है। कोई ही अपने परिणाम ते अन्य नाही, ऐसे  
अपने परिणामको छोडि अन्य में जाय नाही। जैसे कंकणादि  
परिणामकरि सुवर्ण उपजे है सो कंकणादि से अन्य नाही है।  
तिनितें तादात्म्य स्वरूप है। तेसैं सर्व द्रव्य हैं ऐसे ही अपने  
परिणामकरि उपजा जो जीव ताके अजीवकरि सहित कार्यकारण  
भाव नाही सिद्ध होय है। जाते सर्वद्रव्यनिके अन्य द्रव्यकरि  
सहित उत्पाद्य अर उत्पादक भावका अभाव है, अर तिस  
कारणकार्यभावकी सिद्धि न होते अजीवके जीवका कर्मपणा न  
सिद्ध होय है। अर अजीवके जीवका कर्मपणा न सिद्ध होय  
कर्ता कर्म के अनन्य पेक्ष सिद्धपणाते जीवके अजीवका कर्ता  
पणा न ठहस्या। यातें जीव है सो पर द्रव्यका कर्ता न ठहर्वा  
अकर्ता ठहर्वा "

ग्रन्थकारने इस कथनसे सर्वद्रव्यका अपने २ पारिणमनके साथ निश्चित रूपसे तादात्म्य सम्बन्ध सिद्ध किया है तथा स्वद्रव्यके साथ ही कार्य कारण भाव एवं कर्ता कर्मभाव सिद्ध किया है, पर द्रव्यके साथ नहीं, अतः अमृतचन्द्राचार्य का “क्रमनियमित परिणमन” शब्दके प्रयोग करनेका प्रयोजन उपरोक्त है। अर्थात् निश्चित रूप से सब द्रव्योंका परिणमन अपनेरूप तादात्म्य होता है पर द्रव्यरूप नहीं होता इस कारण परके साथ कर्ता कर्म भाव का और कार्यकारण भावका अभाव है एवं उपादानरूप परिणमन करने का स्व भाव है यह जनानेके लिये ही “क्रम-नियमित” परिणमन शब्दका प्रयोग किया गया है। दूसरा अन्य कोई प्रयोजन नहीं है। फिर भी आप जो यह सार निकालते हैं। कि—

“इस प्रकरण का सार यह है कि प्रत्येक कार्य अपने भव कालमें ही होता है इसलिये प्रत्येक द्रव्यकी पर्यायें क्रमनियमित हैं। एक के बाद एक अपने अपने उपादानके अनुसार होती रहती है। यहां पर क्रमशब्द पर्यायकी क्रमाभिव्यक्तिको दिखलानेके लिये स्वीकार किया है और नियमित, शब्द प्रत्येक पर्याय का स्वकाल अपने अपने उपादानके अनुसार नियमित है। यह दिखलानेके लिये दिया गया है। वर्तमानकालमें जिस अर्थको “क्रमबद्धपर्याय” शब्दद्वारा व्यक्त किया जाता है ‘क्रमनियमित’ पर्यायका वही अर्थ है। ऐसा स्वीकार करनेमें आपत्ति नहीं, मात्र प्रत्येक पर्याय दूसरी पर्याय से वधी हुई न हो कर अपनेमें स्वतंत्र है यह दिखलानेके लिये यहां पर हमने “क्रमनियमित” शब्दका प्रयोग किया है। आचार्य अमृतचन्द्रने समयप्राभृत गाथा ३०८ आदि की टीकामें क्रमनियमित, शब्दका प्रयोग इसी अर्थमें किया है क्योंकि यह प्रकरण सर्वविशुद्ध ज्ञानका है।

सर्वविशुद्ध ज्ञान कैसे प्रगट होता है यह दिखलानेके लिये समय प्रासूतकी गाथा ३०८ से ३११ तककी टीकामें मीमांसा करते हुये आत्माका अकर्तापन सिद्ध कियागया है । क्योंकि अज्ञानी जीव अनादिकालसे अपने को परका कर्ता मानता आर-हा है । यह कर्तापनका भाव कैसे दूर हो यह उन गाथाओंमें बत-लानेका प्रयोजन है । जब इस जीवको यह निश्चय होता है कि प्रत्येक पदार्थ अपने अपने क्रमनियमितपनेसे परिणमता है इस लिये परका तो कुछ भी करनेका मुझमें अधिकार है नहीं, मेरी पर्यायों में भी मैं कुछ हेर फेर कर संकता हूं यह विकल्प भी शमन करने योग्य है । तभी यह जीव निज आत्माके स्वभाव भन्मुख होकर ज्ञाता दृष्टारूपसे परिणमन करता हुआ निजकी पर का अकर्ता मानता है और तभी उसने “ क्रमनियमित ” के सिद्धान्तको परमार्थरूप से स्वीकार किया यह कहा जा सकता है क्रमनियमित का सिद्धान्त स्वयं अपने में मौलिक होकर आत्मा-के अकर्तापनको सिद्ध करता है । प्रकृतमें अकर्ताका फलितार्थ ही ज्ञाता दृष्टा है ।

आत्मा परका कर्ता होकर ज्ञाता दृष्टा तभी हो सकता है जब वह भीतरसे “क्रमनियमित” के सिद्धान्तको स्वीकार कर लेता है इसलिये मोक्षमार्गमें इस सिद्धान्तका बहुत बड़ा स्थान है ऐसा प्रकृतमें जानना चाहिये ” पृष्ठ १७६ । प्रकृतमें यदि पं० जी “क्रम-नियमित” सिद्धान्तको स्वीकार करने मात्रसे ही जो कोई ज्ञाता दृष्टा बन जाता है तथा परका अकर्ता होजाता है तो इस सिद्धान्तको स्वीकार करनेवाले सभी ज्ञाता दृष्टा बन गये एवं परका अकर्ता होगये इसकारण उनको मोक्षमार्गमें बहुत बड़ा स्थान है ऐसा मान लेना उचित है किन्तु यह बात सर्वथा निराधार है , विश्वास करने योग्य नहीं है । क्योंकि आपके माने हुये क्रमबद्ध

पर्यायको स्वीकार करनेवाले मोक्षमार्गसे योजनों दूर होते जा रहे हैं। अर्थात् देवपूजादि षट्कर्म करना छोड़ बैठे हैं। इसका कारण एक तो यह है कि इनको पुण्यबन्धका कारण मानकर पुण्यको संसारका हेतु समझते हैं। दूसरा कारण यह है कि अपना किया तो कुछ होगा नहीं भगवानके ज्ञानमें जैसा होना फलका है वही होगा उससे हीनाधिक कुछ भी होनेवाला नहीं है फिर पुरुषार्थ करनेकी जरूरत ही क्या है? अतः क्रमबद्ध (क्रमनियमित) पर्यायको मानने वाले सभी सज्जन षट्कर्म करनेसे उदासीन होते जा रहे हैं और स्वमेव भी कर्तृत्व बुद्धिसे शून्य बन बैठे हैं। इसका कारण वही है जो क्रमनियमित पर्याय होनेवाली है वही हांगा उसपर विश्वासकर स्वका कर्तव्य कर्म भी नहीं करते। यह अपूर्व लाभ क्रमबद्धपर्यायको स्वीकार करनेवालोंको मिल रहा है। कुन्द-कुन्दस्वामी तो यह कहते हैं कि—

“अन्तरदृष्टि लखाव, अरु स्वरूपका आचरण ।

ये ही परमार्थभाव, शिवकारण यही सदा ॥

अर्थात् भेदविज्ञान जिसको होगया है उसीवी अन्तरदृष्टी बनजाती है। इस कारण वह अपने स्वरूपमें आचरण करता हुआ परस्वरूपका ज्ञातादृष्टा बन जाता है वस यही परमार्थभाव है और यही मोक्षमार्ग है। इसके अतिरिक्त और सब क्रमबद्धादि पर्यायको मानकर प्रमादी बनना है, जो व्यक्ति क्रमबद्ध पर्यायकी मान्यताका पक्षपाती है वह कभी भी अपना आत्मकल्याण नहीं कर सकता है। क्योंकि उसकी स्वमें कर्तृत्वबुद्धि नष्ट होजाती है इसकारण वे स्वच्छन्द हुआ परका कर्ता बन जाता है जैसे कानजी स्वामी परका कर्ता बनकर बैठे हैं। उनका कहना है कि—

“आत्माका अपूर्वज्ञान प्राप्त करने वाले जीवको सामने निमित्तरूप से भी ज्ञानी ही होते हैं। वहां सम्यग्ज्ञानरूप परिणमित ,

सामनेवाले ज्ञानीका आत्मा अंतरंग निमित्त है और उन ज्ञानीकी कृपाणी बाह्य निमित्त है " अर्थात् कानजी अपनेको ज्ञानी मानकर जो आत्माका अपूर्व ज्ञान प्राप्त करनेवाले जीवके आप अंतरंग निमित्तकारण बनते हैं यही तो परका कर्ता बनना है। अंतरंग निमित्त कारण तो है ज्ञानी बनने वालेकी आत्माके साक्ष जो मिथ्यात्व लगा हुआ है उसका अभाव, उसके अंतरंग निमित्त कारण न मानकर अपनेको ( ज्ञानीको ) परकी आत्माका अंतरंग कारण मान बैठे हैं यही परका कर्तापना है। जो व्यक्ति स्वका कर्तापन छोड़ बैठता है वह परका कर्ता अवश्य बनता है। वह मिथ्यात्ववश समझता नहीं कि इस बातसे मैं परका कर्ता बन जाता हूँ। इसका कारण यह है कि सस्यगृष्टि स्वका कर्ता बनता है, परका अकर्ता रहता है और मिथ्यागृष्टि परका कर्ता बनता है स्वका अकर्ता बनता है। अतः दोनोंमें दोनों बात नहीं पाईजाती और सस्यगृष्टि परका कर्ता बना रहै और अपना अकर्ता बना रहै तथा मिथ्यागृष्टि परका अकर्ता बना रहै और स्वका कर्ता बना रहै यह बात भी नहीं बनती। इसलिये जो जो स्वका कर्ता है वह परका अकर्ता है और जो स्वका अकर्ता है वह परका कर्ता अवश्य है। इस सिद्धान्तसे जो कमवद्ध पर्यायके सिद्धान्तको मानता है वह अपने कर्तव्यसे पराङ्मुख होकर स्वका अकर्ता बन जाता है अतः उसका मोक्षमार्गमें स्थान नहीं है वह मोक्षमार्गसे पराङ्मुख है ऐसा समझना चाहिये।

नियत शब्दका अर्थ निश्चय रूप अथवा नियतरूप, स्वभाव-रूप, प्रकरणवश किया जा सकता है किन्तु इसका विपर्यास करना अनर्थकारी है। गुण सहभावी हैं, पर्याय क्रमभावी हैं।

“अन्वयिनो गुणा व्यतिरेकिणः पर्यायाः। अन्वयिनो

ज्ञानादयो जीवस्य गुणाः । पुद्गलादीनां च रूपादयः  
 तेषां विकारा विशेषात्मना विद्यमाना पर्यायाः । “पर्याया”  
 इति स्वभावविभावरूपतया परिसमन्तात्परि प्राप्नुवन्ति  
 परिमच्छन्ति ये ते पर्यायाः पर्ययं पर्यय इति वा स्वभाव-  
 विभावरूपतया परिप्राप्तिरित्यर्थः ॥

### —सर्वार्थसिद्धौ

जब जीवका परिणमन स्वभाव है तब वह समय समय प्रति  
 परिणमन निश्चय रूपसे करते ही हैं इसी हेतुसे आचार्य अमृत-  
 चन्द्रने क्रमनियमित पारिणामन शब्दका प्रयोग सर्व विशुद्धिद्वारकी  
 प्रथम गाथाकी टीका करते हुये किया है उसका आशय यही है  
 कि क्रमरूपसे (समय समय प्रति) निश्चयसेती जीव परिणमन  
 करता है । किन्तु आप उसका अर्थ क्रमनियमित पर्याय करते हैं  
 यही अर्थका बिपर्यास है । इस बातको हम ऊपरमें स्पष्ट कर वता  
 चुके हैं ।

इस नियतिवादको सम्यक् नियति सिद्ध करनेके लिये  
 जो आपने आगम प्रमाण दिये हैं वे प्रमाण ज्ञायक पक्षके हैं, कारक  
 पक्षके नहीं इसकारण आपका दिया हुआ प्रमाण सम्यक्नियतिको  
 सिद्ध नहीं करता । क्योंकि आपकी सम्यक्नियतिमें और निय-  
 तिवादमें कुछभी अंतर नहीं है । आपका सम्यक्नियतिस्वरूप  
 भी कारक पक्षका है और नियतिवादभी कारकपक्षका है इस  
 लिये दोनों एक कोटीके हैं । नियतिवादवाला भी यही मानता है  
 कि—

“जत्तु जदा जेण जहा जस्स य खियमेण होदि तत्तु तदा ।

नेण सहा तस्स हवे इदि वादो खियदिवादी हु ँ८८२ गोमट



अर्थात् जो जिसरूपसे जिसप्रकार जिसके जब होना है वह तब उस रूपसे उस प्रकार उसके नियमसे होता है इस प्रकारका जा कहना है वह नियतिवाद है। यह नियतिवादका लक्षण है। और आपभी यही कहते हैं कि—“इस प्रकरणका सार यह है कि प्रत्येक कार्य अपने स्वकालमें ही होता है इसलिये प्रत्येक द्रव्यकी पर्यायें क्रमनियमित हैं, एकके बाद एक अपने अपने उपादानके अनुसार होती रहती है” अब कहिये पंडितजी आपकी मान्यतामें और नियतिवादमें क्या अंतर है? शब्दोंका या अर्थका? शब्दोंका हेरफेर करनेसे क्या होगा जबतक अर्थमें हेरफेर न हो तबतक शब्दोंका हेरफेर करते रहो नियतिवादकी मान्यता दूर नहीं होगी आप भी यही कहते हैं कि ‘जिस समय जो पर्याय होने वाली है वही होगी उसमें कुछभी हेरफेर नहीं होगा पृष्ठ १७६ तथा नियतिवाद वाला भी यही मानता है कि जिस प्रकार जहां जैसा होना है वही होगा उसमें कुछभी हेरफेर नहीं होगा अतः इन शब्दोंमें अंतर है अर्थमें कुछ भी अंतर नहीं है। यह सम्यक्नियति है और यह मिथ्या नियति है ऐसा आगममें कहीं पर भी निरूपण नहीं किया गया है। आप जो स्वामीकार्तिकेयानुपेक्षाके कथनसे या पद्मपुराणके कथनसे सम्यक्नियतिकी कल्पना करते हैं यह बात विद्वानोंकेलिये योग्य नहीं है। क्योंकि इससे परस्पर आगममें विरोध उत्पन्न होता है। गोम्भटसारके कर्ता वो जिसको नियतिवाद घोषित करते हैं उसीको स्वामी कार्तिकेय और आचार्य रघुवैष्णव सम्यक् नियति बोलकर प्रतिपादन करे यह नहीं हो सकता इसलिये उक्त दोनों आचार्योंने जो यह प्रतिपादन किया है कि—

“ज्ञां जस्स जग्घि देसे जेण विहायेण जग्घि कालम्मि

शादं जियेण शियदं जम्मं वा अह व मरणं वा ॥ ३२१

तं तस्स तमिह देसे तेण विहायेण तमिह कालम्मि ।

को सबकह चालेदुं इन्दो वा अह जिणंदो वा ॥ ३२२

“एवं जो शिच्छयदो जाणदि दव्वाणि सव्वपज्जाये ।

सो सद्धिदो सुद्धो जो संकदि सोहु कुद्धिदो” ३२३

स्वामी कार्तिकेयानुमेक्षा

अर्थात् निशंक अंगका धारी सम्यग्दृष्टि जीव यह मानता है कि भगवानके ज्ञानमें सब द्रव्यों की पर्यायें जैसी होनी भूलकी हैं वह उसी रूपसे होंगी उसको इंद्र जिनेन्द्र कोई भी निवारणको समर्थ नहीं है क्योंकि भगवान के ज्ञान में पदार्थ अन्यथा नहीं भूलकता यह सम्यग्दृष्टिके पूरा विश्वास है इसलिये वह उसमें संदेह नहीं करता । जो संदेह करता है वह मिथ्यादृष्टि है । क्योंकि मिथ्यादृष्टि के ही सर्वज्ञके ज्ञान में और उनके वचनोंमें संदेह होता है । सम्यग्दृष्टि के नहीं । यही बात पद्मपुराण में कही है तथा और भी ग्रंथोंमें सर्वज्ञके जानने की अपेक्षा ऐसा कथन मिलता है । वह सब कथन ज्ञायक पक्ष की अपेक्षा से किया गया है , हमारे कर्तव्य कर्मको अपेक्षा से नहीं । इसलिये हमारे कारकपक्षमें भगवानके ज्ञायक पक्षको लगाना सर्वथा नियतिवादका समर्थन है उसको आप चाहे सम्यक्नियति कहें या क्रमनियमित पर्याय कहें अथवा नियतिवाद पाखंड कहें इनमें शब्दभेदके अतिरिक्त अर्थ भेद कुछ भी नहीं है । एक अपेक्षाको दूसरी अपेक्षा में लगाना यही पाखंड है । आपका जो यह कहना है कि—“इसप्रकार जब हम देखते हैं कि जहां एक ओर जैन धर्ममें एकान्त नियतिवादका निषेध किया गया है वहां

दूसरी ओर सम्यक् नियतिको स्थान भी मिला हुआ है, इसलिये इसको स्थान देनेसे हमारे पुरुषार्थकी हानि होती है और हमारे समस्त कार्य यन्त्र के समान सुनिश्चित हो जाते हैं यह कह कर सम्यक् नियतिका निषेध करना उचित नहीं है इत्यादि पृष्ठ १८४

पण्डितजी ! सम्यक् नियतिका आगम में कहीं विधान हो तो उसका निषेध करना उचित नहीं कहा जा सकता किन्तु आगममें कहीं पर भी सम्यक्नियतिका विधान नहीं है फिर उसका निषेध करनेमें अनुचितता किस बात की है ! आगम के विपरीत कथनका निषेध करना सबथा उचित ही है । जैसा आप सम्यक् नियतिका लक्षण करते हैं वैसा ही आचार्योंने नियतिवाद पाखंडका लक्षण किया है ।

यत्तु यदा येन यथा यस्य नियमेन भवति तत्तु तद् तेन तथा तस्यैव भवेदिति नियतिवादार्थः ८८२

भावार्थ—जो जिस काल जिहि जैसे जिसके नियम करि है सो तिसकाल तिहि करि तैसे तिसहीके हो है ऐसा नियमकरि ही सबको मानना सो नियतिवाद है । इस नियतिवाद में भी कार्यकारण भावका अभाव नहीं है, इसमें भी “जिहिकरि जैसे जिसके नियम करि है यह जो शब्द है वह कार्य कारणभावको ही प्रगट करते हैं । अर्थात् जिसकालमें जिसके जरिये ऐसा जिसके होना है वह उसी प्रकार सबके होता है ऐसा मानना सो नियतिवाद है । आपकी मान्यता भी तो यही है कि—“जिस जन्म अथवा मरणको जिस जीवके जिस देश में जिस विधिसे जिसकाल में नियत जाना है उसे उस जीवके उस देशमें उस विधिसे उसकाल में शक्र अथवा जिनेन्द्रदेव इनमेंसे कोन चला-यमान कर सकता है अर्थात् कोईभी चलायमान नहीं कर सकता है” पृष्ठ १८२

अब कहिये पंडितजी ! आपकी मान्यतामें और नियतिवाद में क्या अंतर है ? यदि कहो कि यह मान्यता हमारी नहीं है स्वामी कार्तिकेयाचार्य की है सो भी कहना ठीक नहीं है क्योंकि उनका कहना सर्वज्ञ पक्षका है सर्वज्ञके ज्ञान में अनन्तानन्त पदार्थोंकी अनन्तानन्त भूत भविष्यत् वर्तमान सम्बन्धी सर्वपर्यायें भासती हैं उस दृष्टिसे ( ज्ञायकपक्षकी दृष्टि से ) उनका कहना नियतिवाद नहीं है किन्तु भगवानके ज्ञानमें सम्यग्दृष्टि निर्वाक होता है यह दिखलानेका उनका प्रयोजन था उसको आप कारक पक्षमें ( अपने कर्तव्य पक्षमें ) लगाते हैं यही विपरितता है । शास्त्रोंमें जिस प्रकार सम्यक्दृष्टिका और मिथ्या दृष्टिका लक्षण किया है उसीप्रकार सम्यक् निर्यातका और मिथ्यानिर्यातका लक्षण नहीं किया है । सम्यक् और मिथ्या नियतिकी मान्यता कानजीस्वामीकी है उस मान्यताको ठीक आंगमानुकूल बतलानेके हेतु आपका प्रयत्न है । सो अनुचित है । आगम विरुद्ध पक्षका समर्थन करना स्वपरका अकल्याण करनहारा है इसलिये उसका निषेध करना परम उभय हितकर है ।

सम्यक् नियतिके समर्थनमें आपने जो अकृत्रिम पदार्थोंका दृष्टान्त दिया है वहभी अप्रासंगिक है क्योंकि पर्यायें कृत्रिम हैं इसलिये वे क्षणभंगुर हैं और अकृत्रिम पदार्थ सदा शाश्वत है उसमें हेरफेर नहीं होता इसकारण कृत्रिम पदार्थके साथ अकृत्रिम पदार्थका दृष्टान्त देना विषम है इस बातको आप जानते ही हैं फिर भी जान बूझकर अनुचित दृष्टान्त देकर आगम विरुद्ध पदार्थकी सिद्धि करना यह कहाँका न्याय है ? जिस प्रकार भूगोलवादी कहते हैं कि सूर्य चन्द्रमा तारा वगैरह गोले हैं इसलिये पृथ्वी भी गोल है सूर्य चन्द्रादि घूमते हैं इसी प्रकार पृथ्वी भी

धूमती है तो क्या उनका ऐसा कहना न्याययुक्त है ? कदापि नहीं, उसी प्रकार आपका भी अकृत्रिम पदार्थोंके साथ कृत्रिम पर्याय की तुलना करना क्या न्याय संगत है ? कभी नहीं । एकपदार्थ गोल है तो दूसरा पदार्थ भी गोल होय यह सिद्ध नहीं है उसका नियम बतलाना यही अनीतिवाद है । उसी प्रकार आपका दिया गया अकृत्रिम पदार्थोंका दृष्टान्त क्रमनियमित पर्याय के साथ लागू नहीं पड़ता । पाठकोंकी जानकारीके लिये आपका इस विषयका वक्तव्य यहां उद्धृत कर देना उचित समझते हैं—

“द्रव्यकी अपेक्षा—सब द्रव्य छः हैं । उनके अवान्तर भेदोंकी संख्या भी नियत है । सब उत्पाद व्यय और ध्रुव्य स्वभावसे युक्त है, उनका उत्पाद और व्यय प्रतिसमय नियमसे होता है । फिरभी द्रव्योंकी संख्यामें वृद्धि हानि नहीं होती । सबद्रव्योंके अलग अलग गुण नियत हैं । उसमें भी वृद्धि हानि नहीं होती । अनादिकालसे लेकर अनन्तकाल तक जिस द्रव्यकी जितनी पर्यायें हैं वे भी नियत हैं उनमें भी वृद्धि हानि होना संभव नहीं है फिर भी लोक अनादि अनन्त है । अनन्तका लक्षण—जिसका व्यय

नोट—१ सब द्रव्योंकी पर्यायें नियत नहीं हैं क्योंकि पदार्थोंमें उत्पादव्यय होना नियत है वह उनका स्वभाव है पर उत्पाद व्यय होनेकी संख्या नियत नहीं है यदि उनकी संख्या नियत हो तो एक दिन वह खतम हो जायगा जब पदार्थोंमें उत्पाद व्यय होना खतम हो जायगा तो पदार्थ ही खतम हो जायगा इसीलिये पदार्थ की पर्यायें नियत नहीं हैं अनियत हैं समय प्रति नवीन उत्पन्न होती रहती हैं इस कारण उसका अंत नहीं होता उसकी संख्या नियत कर ली जाय तो उसका अंत एक दिन अवश्य हो जायगा ।

होनेपर भी कभी अंत नहीं होता। जीवों पुद्गलों तथा आकाश प्रदेशोंकी संख्या में तथा सब द्रव्योंके गुण और पर्यायों में ऐसी अनन्तता स्वीकार की गई है।

क्षेत्रकी अपेक्षा-लोकके तीन भेद हैं—ऊर्ध्वलोक, मध्यलोक और अधोलोक। इनमें जहां जो व्यवस्था है वह नियत है। उदाहरणार्थ—सोलह कल्प नौप्रेवेयक नोअनुदिश और पांच अनुत्तर विमानोंमें विभक्त है। इसके ऊपर एक पृथ्वी और पृथ्वी के ऊपर लोकान्तमें सिद्ध लोक है। अनादि कालसे यह व्यवस्था इसी प्रकारसे नियत है और अनन्तकाल तक नियत रहैगी। मध्यलोकमें असंख्यात द्वीप और असंख्यातसमुद्र हैं। उनमें जहां कमभूमि या भोगभूमिका या दोनोंका जो क्रमनियत है उसी प्रकार सुनिश्चित है, उसमें परिवर्तन होना संभव नहीं। अधोलोकमें रत्नप्रभादि सात पृथिवियां और उनके आश्रयसे सात नर्कों की जो व्यवस्था है वह भी अपवर्तिनीय है।

कालकी अपेक्षा—ऊर्ध्वलोक अधोलोक और मध्यलोक के भोगभूमि सम्बन्धी क्षेत्रोंमें तथा स्वयंभूरमण द्वीपके उत्तरार्ध और स्वयंभूरमण समुद्रमें जहां जिस कालकी व्यवस्था है वहां अनादिकालसे उसी कालकी प्रवृत्ति होती आरंभ है। और अनन्तकाल तक उसी कालकी प्रवृत्ति होती रहेगी। विदेह सम्बन्धी कर्म भूमि क्षेत्रमें भी यही नियम जानलेना चाहिये। इसके सिवाय कर्मभूमि सम्बन्धी जो क्षेत्र वचता है, उसमें कल्पकालके अनुसार निरंतर और नियमित ढंगसे उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी कालकी प्रवृत्ति होती रहती है। एक कल्पकाल बीस कोट्टा कोट्टी सागरका होता है। उसमें से दस कोट्टाकोट्टी सागरकाल उत्सर्पिणीके लिये सुनिश्चित है। उसमें भी प्रत्येक उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी छः छः कालोंमें विभक्त हैं। उसमें भी जिस

कालका जो समय नियत है उसके पूरा होने पर स्वभावतः उस के बादके कालका प्रारंभ होजाता है। उदाहरणार्थ—अवसर्पिणी कालमें जीवोंकी आयु और काय ह्रासोन्मुख पर्यायों के होने में निमित्त होते हैं। किन्तु अवसर्पिणी कालका अंत होकर उत्सर्पिणीके प्रथम समयसे ही यह स्थिति बदलने लगती है। कर्म और नोकर्म आदिभी उसी प्रकारके परिणामनमें निमित्त होने लगते हैं। विचार तो कीजिये कि जो औदारिक शरीर नामकर्म उत्तम भोगभूमि में तीन कोसके शरीरके निर्माण में निमित्त होता है वही औदारिक शरीर नामकर्म अवसर्पिणीके छटेकालके अंत में एक हाथके शरीरके निर्माणमें निमित्त होता है। कोई अन्य मामला तो होनी चाहिये जिससे यह भेद स्थापित होता है। इन कालों की अन्तर व्यवस्था को देखें तो ज्ञात होता है कि उत्सर्पिणी के तृतीयकालमें और अवसर्पिणीके चतुर्थ कालमें चौबीस तीर्थ-ङ्कर वारह चक्रवर्ती नौ नारायण नौ प्रतिनारायण नौ वलभद्र ग्यारह रुद्र और चौबीस कामदेवोंका उत्पन्न होना निश्चित है। निमित्तानुसार ये पद कभी अधिक और कभी कम क्यों नहीं होते ? विचार कीजिये। कर्मभूमिमें आयुर्कर्मका बन्ध आठ अपकर्षण कालोंमें या मरणके अन्तमुद्धृत पूर्व ही क्यों होता है ? इसके बन्ध के योग्य परिणाम उसी समय क्यों होते हैं ? विचार कीजिये। जो इस अवस्थाके भीतर कारण अन्तर्निहित है उसे ध्यानमें लीजिये। छह माह आठ समय में छह सौ आठ जीव ही मोक्ष लाभकरते हैं ऐसा क्यों हैं विचार कीजिये। काल नियमके अन्तर्गत और भी बहुत सी व्यवस्थायें हैं जो ध्यान देने योग्य हैं। भावकी अपेक्षा कषायस्थान असंख्यात लोक प्रमाण हैं वे न्यूनाधिक नहीं होते स्थूलरूपसे सब लेश्यां छह हैं। उनके अवान्तर भेदोंका प्रमाण भी निश्चित है।

देव लोकमें तीन शुभ लेश्यायें और नरक लोक में तीन अशुभ लेश्यायें ही होती हैं उसमें भी प्रत्येक देवलोककी और प्रत्येक नरक लोक की लेश्यायें नियत हैं । वहां उनके निमित्त कारण द्रव्य क्षेत्रादि भी नियत हैं । इतना अवश्य है कि भवन-त्रिकोंके कपोत अशुभ लेश्या अपर्याप्त अवस्थामें संभव है । पर वह कैसे भवनत्रिकोंके होती है यह भी नियत है । इसी प्रकार भोगभूमि के मनुष्यों और तिर्यचोंमें भी लेश्याका नियम है । कर्मभूमि क्षेत्रमें और एकेन्द्रियादि जावोंमें लेश्या परिवर्तन होता है अवश्य पर वह नियत क्रमसे ही होता है । गुणस्थानों में भी परिणामोंका उतार चढ़ाव होता है वह भी शास्त्रोक्त नियतक्रमसे ही होता है । अधःकरण आदि परिणामोंका क्रमभी नियत है । तथा उनमें से किस परिणामके सद्भावमें क्या कार्य होता है वह भी नियत है एक नारकी जो नरकमें प्रथमोपशम सम्यक्त्वको उत्पन्न करता है उसके और एकदेव जो देवलोकमें प्रथमोपशमसम्यक्त्वको उत्पन्न करता है उसके जो अधःकरण आदि रूप परिणामों की जाति होती है वह एकसी होती है उसके सद्भावमें जो कार्य होते हैं वे भी प्रायः एकसे होते हैं । अन्य द्रव्यक्षेत्रादि बाह्य निमित्त उनमें हेर फेर नहीं कर सकते यद्यपि एक समयवर्ति और भिन्न समयवर्ती जीवोंके अधःकरण परिणामोंमें भेद देखा जाता है पर वह भेद नरक लोकमें संभव हो और देवलोक में संभव हो न हो ऐसा नहीं है । अतः इससे उपादानकी विशेषता ही फलित होती है ”

पंडितजी के उपरोक्त कथनका सार इतना ही है कि जब ये उपरोक्त सब व्यवस्थायें नियतरूप से सुसिद्ध हैं तो द्रव्यकी पर्यायें भी निश्चित रूपसे सिद्ध क्यों नहीं हैं ? अवश्य ही निश्चित है अब इसपर विचार करना है कि उनके उपरोक्त वक्तव्यसे क्रम



वद्व पर्यायका समर्थन होता है या नहीं। तथा आपके दिये गये उदाहरणोंका क्रमनियमित पर्याय के साथ मेल खाता है या नहीं अथवा पंडितजी का उपोक्त कथन यथार्थ है या नहीं इत्यादि विषयोंकी आलोचना करके सत्य असत्य का निर्णय करना है।

पंडितजीने द्रव्य क्षेत्र काल और भावोंकी अपेक्षासे उपरोक्त पदार्थोंकी अवस्था निश्चितरूपसे स्वसिद्ध है उसमें किसी निमित्त से फेर फार नहीं होता ऐसा सिद्ध करनेकी चेष्टाकी हैं। किन्तु पंडितजी ने प्रथम गलती तो यह की है कि आपने व्यवहारका लोपकर परमार्थकी सिद्धि करनेवाले होकर भी व्यवहारका आश्रय लिया है। अर्थात् द्रव्य क्षेत्र काल और भाव स्वरूपसे प्रत्येक पदार्थ विद्यमान है इसलिये उसके सहारेसे पंडितजीको कथन करना उचित था किन्तु पंडितजीने स्वचतुष्टयके आश्रय पदार्थ का विवेचन न करके व्यवहार क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षा से कथन किया है। पदार्थका स्वद्रव्य तो पदार्थका संपूर्ण अवयवोंका समुदाय है तथा पदार्थका स्वक्षेत्र पदार्थके प्रदेशमात्र, पदार्थका स्व काल पदार्थका परिणामन है और पदार्थका स्वभाव औपशमिकादि पंच प्रकारके भाव हैं। ( औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक औदयिक, पारिणामिक ) इनके आश्रयसे कथन किया होता तो वह नियत दृष्टिसे समझा जाता। किन्तु आपने ऐसा न कर व्यवहार दृष्टिसे जो पर चतुष्टय रूप तीन लोकके क्षेत्र हैं तथा काल जो तीन लोकमें व्यवहार कालके आश्रय की व्यवस्था है तथा भाव जो कषाय लेश्यादि औदयिक परिणाम है। उनके आश्रयसे कथन किया है। यह आपकी मान्यतामें दूषण है। क्योंकि आप निश्चयावलम्बी हैं अतः आपको तो व्यवहार का और निमित्तोंका लोप करना ही उचित था। खेर—“अर्थी दोषज्ञ पश्यति” छहों द्रव्य नित्य हैं अकृत्रिम हैं और उनमें रहनेवाले

उनके गुण भी नित्य हैं क्योंकि गुण गुणी अभेद हैं परन्तु उनकी पर्यायें अनित्य हैं वह सदा सास्वती रहनेवाली नहीं हैं। इसलिये नित्य पदार्थके साथ अनित्य पदार्थकी समान तुलना करनी सर्वथा अनुचित है। अर्थात् जब द्रव्य और द्रव्यके गुण नित्य हैं और नियत हैं तो उनकी पर्यायें भी नित्य और नियत होनी ही चाहिये यह नियमकी बात नहीं है। क्योंकि गुण सहभावी हैं और पर्यायें क्रमभावी हैं इसलिये जो क्रमभावी वस्तु है वह अनित्य ही होती है क्योंकि उसकी उत्पत्ति नवीन नवीन क्रमरूप से होती है जिसकी नवीन उत्पत्ति होती है उसका विनाश भी अवश्य होता है। अतः उत्पाद व्ययमें नित्यता और नियमितता नहीं रहती। इसलिये द्रव्य और गुणोंके साथ पर्यायों की नियतता सिद्ध करना सर्वथा युक्ति और आगम विरुद्ध है।

इसका कारण यह कि गुण धर्म पदार्थमें नवीन पैदा नहीं होते और न उसका कभी विनाश ही होता है इसलिये वे जेता हैं तेता ही वे पदार्थके साथ सदा विद्यमान नियतरूपसे रहते हैं अतः उनकी संख्या नियमित बनी हुई है किन्तु पदार्थमें पर्यायें गुणोंकी तरह सदा विद्यमान नहीं रहतीं। वह एक दिनशती है उसी समय दूसरी उत्पन्न हो जाती है जैसे मिट्टी रूप पदार्थकी घटरूप पर्याय का नाश होते ही उसी क्षणमें कपालरूप पर्याय उसकी उत्पन्न हो जाती है। उसीप्रकार मनुष्य पर्यायका नाश होते ही देवादि पर्यायकी उत्पत्ति हो जाती है इसलिये पर्यायें पदार्थके साथ सहभावी नहीं हैं इसलिये उनकी संख्या नियमितरूपसे नियत नहीं रहती इसीकारण उसका (द्रव्यका) उत्पाद व्यय स्वभावका कभी अभाव नहीं होता और इससे पदार्थकी भी हानि वृद्धि कुछ भी नहीं होती क्योंकि वह पदार्थका स्वभाव है स्वभावमें कभी हानि वृद्धि होती नहीं। यदि पदार्थमें स्वभावकी हानि वृद्धि मान लीजाय

तो पदार्थकी भी सिद्धि नहीं होती अतः पदार्थोंमें स्वभावकी हानि वृद्धि नहीं होती इसकारण पदार्थोंकी संख्या नियत है । और पर्यायोंका क्रम उत्पाद व्यय स्वरूप है इस कारण उनकी संख्या नियत नहीं है अतः उसको नियमित नियत मानना सर्वथा आगम विरुद्ध है । इसी कारण आचार्योंने क्रमवद्ध पर्याय (क्रमनियमितपर्याय) को मानने वालों को नियतिवाद पाखण्डी बतलाया है । यदि मिथ्या नियतिवादकी तरह सम्यक्नियति भी कोई वस्तु होती तो आचार्य उसका भी सम्यक्नियति बोलकर उल्लेख अवश्य करते जैसे सम्यक्दर्शन और मिथ्यादर्शनका उल्लेख किया है । इसलिये मानना पड़ता है कि सम्यक्नियतिकी आगममें कहीं पर भी उल्लेख नहीं है क्योंकि सम्यक्नियति कोई पदार्थ ही नहीं है । और न कोई क्रमनियमित सम्यक्पर्याय है जो उसकी आगममें उल्लेख मिलता । आगममें तो एकही उल्लेख मिलता है कि क्रमवद्धपर्याय (क्रमनियमित पर्याय) को माननेवाला नियतिवाद है । क्रमवद्ध पर्यायको मानने वालोंको आचार्योंने नियतिवादी क्यों कहा इसका कारण क्या है ? इस पर विचार करनेसे यही ज्ञात होता है कि क्रमवद्ध पर्याय पर निर्भर करनेवाला दोनों तरफसे मिथ्यादृष्टि होता है । अर्थात् भगवानके ज्ञानमें हमारा परिणमन किस समय कैसा होगा वैसा फलका है वह उसीके माफक होगा उसमें न्यूनाधिक नहीं होगा इस ज्ञायकपक्ष पर निर्भर करने वालोंकी दशा मारीचकी और द्वीपायनमुनि आदिकी सी होती है । जो अपने कल्याणकी बात जान लेता है वह भी मारीचकी तरह स्वच्छंद होकर मिथ्यादृष्टि बन जाता है और अनंतकाल तक संसारमें परिभ्रमण करता है । तथा जो अपने अकल्याणकी बात जान लेता है वह भी द्वीपायनमुनि और यादवोंकी तरह डरके मारे उससे बचनेका उपाय करनेके लिये प्रयत्न करते हैं इस कारण वे भी मिथ्यादृष्टि बनकर अनन्त संसारमें परिभ्रमण करते

हैं। इसलिये ज्ञायकपक्षका ग्रहणकर चलनेवाले दोनों तरहसे मिथ्यादृष्टि बन जाते हैं। यह निश्चित बात है। इसी कारण आचार्यों ने ज्ञायकपक्ष पर नाचने वालोंको नियतिवादी घोषित किया है। अतः आचार्यों ने नियतिवादका सम्यक्नियति बोलकर कहींपर भी समर्थन नहीं किया। आपने जो द्रव्य अपेक्षा नियतिवादको सम्यक्नियति कहकर समर्थन किया है वह सर्वथा एकान्त रूपसे मिथ्या है।

द्रव्यकी पर्यायें नियमित नियत नहीं है वे नवीन नवीन ही उपजे हैं। इस सम्बन्धमें आगम प्रमाण देखिये। स्वामिकार्तिके-थानुप्रेक्षा गाथा २२६। २३०। २३१। २३२।

“एव एव कज्ज विसेसा तीसुवि कालेसु होति वत्थूणं  
एक्केक्कम्मि य समये पुव्वुत्तरभावमासिज्ज” २२२

भावार्थ—जीवादि वस्तुनिके तीनून्ही कालविषे एक एक समयविषे पूर्व उत्तर परिणामका आश्रयकरि नवे नवे कार्य विशेष होय हैं नवे नवे पर्याय उपजे हैं। आगे इसी कारण कार्यभावको दृढ करें हैं।

“पुव्वपरिणामजुत्तं कारणभावेण वड्ढे दव्वं ।

उत्तरपरिणामजुदं तं चिय कज्जं हवे शियमा ॥ २३०

अर्थात् पूर्वपरिणामकरि युक्त द्रव्य है सो तो कारणभावकरि वर्ते हैं। तथा सोही द्रव्य उत्तरपरिणामकरि युक्त होय तब कार्य होय है यह नियमते जाणू। भावार्थ जैसे माटीका पिंड तो कारण है अरु ताकां घट बन्या सो कार्य है तैसे पहिले पर्यायका स्वरूपकरि अब जो वह पिछले पर्यायसहित भया तब सो ही कार्यरूप भया ऐसे नियमरूपसे वस्तुका स्वरूप कहिये हैं। अब जीव द्रव्यके भी तेसे ही अनादि निधन कार्यकारणभाव है सो ही दिखावे हैं—

“जीवो अणाद्विहसो परिणयमाशो ह सुवर्णवभावं

सामग्मीसु पवङ्गुदि वज्जज्जिणं समासदे पच्छा ॥ २३१

अर्थात् जीव द्रव्य है सो अनादिनिघन है सो नये नये परि-  
यायरूप प्रगट परिणमें है सो पहिले द्रव्य क्षेत्र काल भावको  
सामग्री विषे प्रवर्ते है पीछे कार्यनिकू पर्यायनिकू प्राप्त होय है  
भावार्थ—जैसे कोई जाव पहिले शुभ परिणामरूप प्रवर्ते पीछे स्वर्ग  
जाय तथा पहिले अशुभ परिणामरूप प्रवर्ते पीछे नरक आदि  
पर्याय पावें ऐसे जानना । आगे जीव द्रव्य अपने द्रव्य क्षेत्र काल  
और भावविषे तिष्ठया ही नवे पर्यायरूपकू करे हैं ऐसे कहैं हैं ।

“ससरूवत्थो जीवो कब्बं साहेदि वड्डमाणं पि ।

खेत्ते एकम्मि ठिदो णियदब्बं संठिदो चेव ॥ २३२

अर्थात् जीवद्रव्य है सो अपने चैतन्यस्वरूप विषे तिष्ठया  
अपने ही क्षेत्रविषे तिष्ठा अपने परिणमनरूप समय विषे अपनी  
पर्याय रूप कार्यकू साधे हैं । भावार्थ—परमार्थते विचारिये तब  
अपने द्रव्य क्षेत्र काल भाव स्वरूप हाता संता जीव पर्याय स्वरूप  
कार्यरूप परिणमें है । पर द्रव्य क्षेत्रकाल भाव है सो निमित्तमात्र  
है । आपका जो यह कहना है कि—

“इमं यो याद और अधिक स्पष्टरूपसे देखाजाय तो ज्ञात होता  
है कि भू-पदार्थमें जो जो पर्याय हैं वे सब द्रव्यरूपसे  
वर्तमान पदार्थ हैं और भविष्य कालमें जो जो पर्याय  
होगी वे भी द्रव्यरूपसे वर्तमान पदार्थमें अवस्थित हैं अतएव जिस  
पर्यायक उत्पन्न होता है उसी समयमें वह पर्याय  
उत्पन्न होता है और जिस समय जिस पर्याय का व्यय होता है  
वह उस समय विलीन हो जाती है । ऐसी एक भी पर्याय नहीं है

जो द्रव्यरूपसे वस्तुमें न हो और उत्पन्न हो जाय और ऐसी भी कोई पर्याय नहीं है जिसका व्यय होने पर द्रव्यरूपसे वस्तुमें उसका अस्तित्व ही न हो। इसी बातको स्पष्ट करते हुये आप्तमीमांसामें स्वामी समंतभद्र कहते हैं कि—

“यद्यसत् सर्वथा कार्यं तन्मा जनि खपुष्पवत्  
मोपादाननियामोभून्माश्वासः कार्यजन्मनि ॥ ४२ ॥

अर्थात् यदि कार्य सर्वथा असत् है अर्थात् जिसप्रकार वह पर्याय रूप से असत् है उसीप्रकार वह द्रव्यरूपसे भी अमत् है तो जिसप्रकार आकाश कुसुमकी उत्पत्ति नहीं होती उसी प्रकार कार्यकी भी उत्पत्ति मत होओ तथा उत्पादन का नियम भी न रहै और कार्यके पेदा होनेमें समाश्वास भी न रहै। इसी बातको आचार्य विद्यानन्दने उक्त श्लोकको टीकामें इन शब्दोंमें स्वीकार किया है।

“कथञ्चित् एव स्थितत्वात्पन्नत्वघटनाद्रिनाशघटवत्”

जैसे कथञ्चित् सत्का ही विनाश घटित होता है उसी प्रकार कथञ्चित् सत्का ही ध्रौव्य और उत्पाद घटित होता है।

प्रध्वंसाभावके समर्थनके प्रसंगमें इसीबातको और भी स्पष्ट करते हुये आचार्य विद्यानन्द अष्टसहस्रीमें कहते हैं। पृष्ठ ३३

“स हि द्रव्यस्य वा स्यात्पर्यायस्य वा ? न तावद् द्रव्यस्य नित्यत्वात् । नापि पर्यायस्य द्रव्यरूपेण ध्रौव्यात् । तथाहि विवादायन्नं मणयादौ मलादि पर्यायार्थतया नश्वरमपि द्रव्यार्थतया ध्रुवम्, सत्त्वान्यथानुपपत्तेः”

वह अत्यंत विनाश द्रव्यका होता या पर्यायका ? द्रव्यका तो

हो नहीं सकता, क्योंकि वह नित्य है पर्यायका भी नहीं होता कभी कि वह द्रव्यरूपसे, ध्रौव्य है। यथा विवादास्पद मणि आदिमें मल आदि पर्याय रूपसे नश्वर होकर भी द्रव्य रूपसे ध्रुव है अन्यथा उनकी सत्त्वरूपसे, उत्पत्ति नहीं होती।

जैन तत्त्व भीमांसा पृष्ठ १६४, १६५

आप जो उपरोक्त प्रमाणोंसे यह सिद्ध करना चाहते हैं कि “ऐसी एक भी पर्याय नहीं जो द्रव्यरूपसे वस्तुमें और उत्पन्न होजाय और ऐसीभी कोई पर्याय नहीं है जिसका व्यय होनेपर द्रव्य रूपसे वस्तुमें उसका अस्तित्व ही न हो” १६४ इस कथनसे आपका अभिप्राय यह है कि जिन पर्यायों का व्यय हो चुका है उनका और आगे जो जो पर्याय द्रव्यमें होने वाली हैं उन सब पर्यायों का अस्तित्व द्रव्यरूपसे वर्तमान वस्तु में मौजूद है। किन्तु आचार्योंके कहनेका यह अभिप्राय नहीं है कि भूत भविष्यत काल सम्बन्धी सर्व पर्यायों का अस्तित्व द्रव्यमें रहता है। उनके कहने का स्पष्टरूपसे अभिप्राय उक्त वाक्योंसे झलक रहा है कि

“तथाहि—विवादापन्नं मण्यादौ मलादि पर्यायार्थतया  
नश्वरमपि द्रव्यार्थतया ध्रुवम्”

अर्थात् मणि आदिमें मलादि पर्याय का नाश होनेपर भी द्रव्यरूपसे वह ध्रुव है। सारांश यह है कि पर्यायका नाश होनेपर भी पर्यायके साथ द्रव्यका नाश नहीं होता क्योंकि द्रव्य नित्य है “न तावद् द्रव्यस्य नित्यत्वात्” इन शब्दोंसे द्रव्यका कभी नाश नहीं होता। विभाव पर्यायका प्रबन्धसाभावसे अभाव होता है जैसे मणिमें मलका अभाव होता है किन्तु उस मलका द्रव्यरूपसे नाश नहीं होता इस लिये उसका मलरूप पर्यायका अभाव होकर दूसरी पर्यायरूप उसका परिणमन हो जाता है

अर्थात् मूल पर्याय से पहले भी कोई न कोई पर्याय था इसलिये परंपरा की अपेक्षा सामान्य पर्याय भी नित्य है, द्रव्य की कोई न कोई पर्याय भी सदा रहने वाली है । अतः यह कथन सतके लक्षण सम्बन्धी है और द्रव्य है सो सत् रूप है ।

### “सत् द्रव्यलक्षणम्”

अर्थात् द्रव्यका लक्षण सत् है, जो सत् है सो ही द्रव्य है यह सामान्य अपेक्षा करि द्रव्यका लक्षण है इसी कारण सर्व द्रव्य सत्मयी ही है । तथा सत् किसको कहते हैं इसका आचार्य स्पष्टीकरण करते सूत्र कहते हैं ।

“ उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ” अर्थात् उत्पाद व्यय और ध्रौव्य इन तीनों करि युक्त है सो सत् है । तहां चेतन या अचेतन द्रव्यके अपनी जाती कूं नहीं छोड़नेके निमित्तके वशात् एकभावते अन्यभावकी प्राप्ति होना सो उत्पाद है । जैसे माटीके पिण्डके घट पर्याय होना । तेसे ही पहिले भावका अभाव होना सो व्यय है । जैसे घटकी उत्पत्ति होते पिण्डके आकारका अभाव होना । वहुति ध्रुव का भाव तथा कर्म होय ताकूं ध्रौव्य कहिये जैसे माटीका पिण्ड तथा घट आदि अवस्थाविषे माटी है सो ध्रुव कहिये । सो ही पिण्डमें या सो ही घटमें हैं तेसे ऐसे उत्पाद व्यय ध्रौव्य इन तीनों ही करि युक्त होय सो सत् है ।

इहां तर्क—जो युक्त शब्द तो जहां भेद होय तहां देखिये है जैसे दण्डकरि युक्त देवदत्त कहिये । कोई पुरुष होय ताकूं दण्ड-युक्त कहिये । जो ऐसे तीन भाव जुदे २ करि युक्त है तो द्रव्यका अभाव आवे है । ताका समाधान—जो यह दोष नाही है । जातें अभेदविषे भी कथंचित् भेदनयकी अपेक्षाकरि युक्त शब्द देखिये है । जैसे सारयुक्त स्थंभ है इहां स्थंभसे सार जुदा



ताही तो भी युक्त शब्द देखिये हैं। तैसे उत्पाद व्यय ध्रौव्य इन तीनोंका अविनाभावते सत्का लक्षण बणो है। अथवा युक्त शब्द का समाहित भी अर्थ होता है। युक्त कहिये समाहित तादात्मक तत्त्वरूप ऐसा भी अर्थ है। ताते उत्पाद व्यय ध्रौव्य स्वरूप सत् है ऐसा अर्थ निर्दोष है। ताते यहां ऐसा सिद्ध होय है— जो उत्पाद आदि तीनों तो द्रव्यके लक्षण हैं अरु द्रव्य लक्ष्य है तहां पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा करि तो तीनों ही द्रव्यते तथा परस्पर अन्य अन्य पदार्थ हैं। वदुरि द्रव्याधिक नयकी अपेक्षा करि जुड़े नाही दिखें है। ताते द्रव्यते तथा परस्पर एक ही पदार्थ है। ऐसे भेदाभेद नयकी अपेक्षा करि लक्ष्य लक्षण भावकी सिद्धि होय है।

इहां कोई कहे कि—जो ध्रौव्य तो द्रव्यका लक्षण अरु उत्पाद व्यय पर्यायका लक्षण ऐसे कहना था यामें विरोध न आवता त्रयात्मक लक्षण कहनेमें विरोध आवे है। ताका समाधान—जो ऐसे कहना अयुक्त है जाते सत्ता तो एक है सो ही द्रव्य है। ताके अनन्तपर्याय हैं। द्रव्य पर्यायकी न्यारी न्यारी दोष सत्ता नाहीं है। वदुरि एकान्तकरि ध्रौव्य ही को सत् कहिये तो उत्पाद व्यय रूप प्रत्यक्ष व्यवहारके असत्पना आवे तब सर्व व्यवहार का लोप होय। तथा उत्पाद व्ययरूप ही एकान्तकरि सत् कहिये तो पूर्वापरका जोड़रूप नित्यभाव विना भी सर्व व्यवहार का लोप होय ताते त्रयात्मक सत् हो प्रमाणसिद्ध है ऐसा ही वस्तु स्वभाव है सो कहनेमें आवे है। यह सर्वार्थसिद्धिकारका वचन है।

इन वचनोंके अनुसार ही समन्तभट्टाचार्यके और विश्वामिन्द्र आचार्यके वचन हैं जो आपने अपने ध्येयकी सिद्धि करनेके हेतु प्रमाण में दिये हैं, किन्तु उक्त प्रमाणोंसे क्रमनियमित पर्याय की सिद्धि नहीं होती। क्योंकि सत् है सो वह उत्पाद और

व्यययुक्त होकर भी ध्रौव्यरूप है। इस कारण कथञ्चित् सत्का भी विनाश पर्याय अपेक्षा घटित होता है अर्थात् सत् जिस पर्याय स्वरूपमें अवस्थित है उस पर्यायका नाश होने से उस पर्याय रूप सत्का भी विनाश देखा जाता है इस अपेक्षा कथञ्चित् सत्का भी विनाश कहा जा सकता है। तथा उसी सत्का पूर्व पर्यायके विनाश कालमें नवीन पर्याय का उत्पाद होजाता है और उसी सत् का पूर्वपर्याय में भी जैसा ध्रौव्यपणा अवस्थित था वैसा ही उस का उत्तर पर्याय में भी ध्रौव्यपणा मौजूद है। इस अपेक्षा सत्का ही कथञ्चित् ध्रौव्यपणा और उत्पादपणा घटित होता है। तथा उत्पाद व्यय कथञ्चित् असत् इसलिये नहीं है कि उसका उत्पाद व्यय सत् पदार्थ में ही होता है, जो सत् की सत्ता है वही सत् के उत्पाद व्यय की सत्ता है उत्पाद व्यय की कोई अलग दूसरी सत्ता नहीं है इस कारण कथञ्चित् उत्पाद व्यय का सत्के साथ तादात्म्य सम्बन्ध भी कहा जा सकता है। इसी कारण सत् का कार्य (पर्याय) भी असत् नहीं है। अतः यह सब कथन नय विवेक्षासे किया गया है यदि सत् को सर्वथा ही उत्पाद व्यय से भिन्न मान लिया जाय तो सत्का कोई कार्य ही नहीं रहता वह आकाशके कुसुमवत् असत् सिद्ध हो जाता इस लिये सत् पदार्थसे उसकी उत्पाद व्यय रूप पर्यायें भी कथञ्चित् अभिन्न होनेसे सत् रूप समझी जाती है वह सर्वथा असत् नहीं कहीं जासकती है। आप्तमीमांसामें समन्तभट्टाचार्यने यही बात कही है, इसी परसे आप पर्याय स्वरूप कार्यको सर्वथा सत् मानकर क्रमवद्ध पर्याय की सिद्धि करते हैं सो इस से क्रमवद्ध पर्याय सिद्ध नहीं होती क्योंकि पर्याय यदि सर्वथा सत् रूप होती तो उसका सत् की तरह सदा ध्रौव्यपणा बरखा रहना चाहिये सो ऐसा देखने में नहीं आता और आगम प्रमाण ही ऐसा नहीं मिलता इस कारण पर्यायें कथञ्चित् असत्

भी है इस कारण उसका उत्पाद व्यय होता रहता है इसी कारण वह व्यतिरेकी है अन्वयी नहीं है अतः अन्वयी नहीं होने पर भी उत्पाद व्ययको अन्वयी कहा है वह द्रव्यार्थिकनय अपेक्षासे कहा है क्योंकि वह द्रव्यमें ही होता है उससे कोई उत्पाद व्यय अलग पदार्थ नहीं है। किन्तु पर्यायार्थिक नयकरि उत्पाद व्यय और घौन्य यह तीनों ही अन्य अन्य पदार्थ है इसकारण पर्यायार्थिक नयकरि सर्व पर्याय व्यतिरेकी ही हैं। अन्वयी नहीं हैं। इस लिये पर्यायोंको अन्वयी मानकर 'क्रमनियमित' मानना सर्वथा आगम विरुद्ध है।

छहों द्रव्य और उनके गुणोंकी संख्या नियत है इसका कारण यह है कि वे मव द्रव्यके अन्वयी हैं उनका द्रव्यके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है इसी लिये उनमें हानि वृद्धि नहीं होती किन्तु द्रव्यकी पर्यायें व्यतिरेकी हैं इसकारण उनकी संख्या नियत नहीं हो सकती क्योंकि अनादि कालसे लेकर अनन्तकाल तक द्रव्यका सद्भाव रहैगा ही द्रव्यके सद्भावमें उनका परिणमन रूप पर्यायें नवी नवी उत्पन्न होती ही रहैंगी क्योंकि उनका उत्पाद व्यय रूप परिणमन स्वभाव है स्वभावका कभी अभाव होता नहीं इसकारण द्रव्य की पर्यायें नियमित नियत नहीं हो सकती अतः द्रव्य अपेक्षा भी पर्यायोंको क्रमनियमित मानना आगम और युक्तियों से भी सर्वथा विरुद्ध है।

क्षेत्र अपेक्षा भी क्रमनियमित या सम्यक्नियति पर्यायों की सिद्धि नहीं होती। क्योंकि तीन लोककी जो रचना है वह अकृत्रिम है यदि अकृत्रिम रचनामें कृत्रिम रचना की तरह हेर फेर होने लगे तो छहों द्रव्योंमें भी फेर फार होकर लोक की व्यवस्थाका ही अभाव होजाता इसलिये अकृत्रिम ऊर्ध्वलोकमें सोलह रूप नौ प्रैवेयक नौ अनुदिश और पांच अनुत्तर विमान और

इनके ऊपर सिद्धशिला और सिद्ध क्षेत्र यह अनादि निधन व्यवस्था है। इसी प्रकार मध्य लोकके असंख्यात द्वीप समुद्र उसमें कर्मभूमि भोगभूमि कुलाचलादि सब व्यवस्थित हैं। अधोलोकमें भी रत्न शर्करादि सात पृथ्वी और उसके आश्रय सात नरकों के पटल विला आदि सब नियतरूप से व्यवस्थित हैं। उसी प्रकार कृत्रिम पदार्थ नियतरूपसे व्यवस्थित नहीं रह सकता इसलिये अकृत्रिम पदार्थोंकी व्यवस्थाके साथ क्षणिक पर्यायकी व्यवस्था व्यवस्थित बतलाना क्या न्यायसंगत है? कभी नहीं अतः क्षणिक पदार्थकी व्यवस्था नियमित रूपसे नहीं रह सकती यह अटल नियम है। इस लिये क्षेत्र अपेक्षा भी क्रमवद्ध पर्याय की सिद्धि नहीं हो सकती अतः आपने जो क्षेत्र अपेक्षा सम्यक निमित्त बोलकर क्रमवद्ध पर्यायकी पुष्टि करने का प्रयत्न किया है वह सर्वथा न्याय युक्ति और आगम विरुद्ध है।

कालकी अपेक्षा भी क्रमवद्ध पर्यायकी पुष्टि नहीं होती। जो आपका यह कहना है कि “काल अपेक्षा जिस प्रकार ऊर्ध्वलोक अधोलोक और मध्यलोक भोगभूमि सम्बन्धि क्षेत्रमें तथा स्वयं-भूरमणद्वीपके उत्तरार्ध और स्वयंभूरमणसमुद्रमें जहाँ जिसकाल की व्यवस्था है वहाँ अनादिकालसे वहाँ उसी कालकी प्रवृत्ति होती रहेगी और विदेह क्षेत्र सम्बन्धी कालका भी यही नियम है। इसके सिवाय जो कर्म भूमिकाक्षेत्र बचा है उसमें कल्पकालके अनुसार निरन्तर और नियमित ढंगसे उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी कालकी प्रवृत्ति होती रहती है। इन कालोंकी स्थिति दस दस कोड़ा कोड़ी सागरकी निश्चित है तथा इनमें जो छः छः कालोंकी प्रवृत्ति होती है वह भी निश्चिन् है अर्थात् कालोंके अनुसार आयु कायादिकी घटा बढी नियमानुसार ही होती है। इनमें दूसरा कोई निमित्त कारण नहीं है जो उसके जरिये ऐसा होता

हो अर्थात् यह बिना निमित्त कारणके ही होता रहता है। उत्सर्पिणीके तृतीय कालमें और अवसर्पिणी के चतुर्थकालमें चौबीस तीर्थंकर वाराह चक्रवर्ती नौ नारायण नौ प्रतिनारायण, नौ बल-मद्र ग्यारे रुद्र और चौबीस कामदेवका उत्पन्न होना निश्चित है। ये निमित्तानुसार पद प्राप्त कभी कम जादा नहीं होते।

आयुका बन्ध भी आठ अपकर्षण कालमें ही क्यों होता है ? या मरणके अन्तर मुहूर्त पूर्व ही क्यों होता है ? तथा छह महीना आठ समयमें छहसौ आठ जीव ही मोक्ष क्यों जाते हैं ? अधिक या कम क्यों नहीं जाते ? इत्यादि कहनेका सारांश यह है कि परिणामोंकी सबके नियतता है इसी कारण तीर्थङ्करादि पद कम जादा नहीं होते और छह महीना आठ समयमें छह सौ आठ जीवोंके ही मोक्ष प्राप्ति रूप परिणाम होते हैं तथा आयुबन्धके परिणाम आयुके आठ अपकर्षण कालमें ही होते हैं या मरण-समयके अन्तर्मुहूर्त पहिले ही होते हैं। इस कारण सबके परिणाम नियमरूपसे है। परिमित हैं। इसीलिये जिसकालमें जिसके जैसा परिणाम होना है वैसा ही होता है इसी कारण सब नियमित कार्य होते हैं।”

किन्तु कालगत यह मान्यता भी मिथ्या है। क्योंकि एक नियमित कार्य होनेसे सब ही नियमित कार्य हों ऐसी कोई व्याप्ति नहीं है। अवसर्पिणीके चौथे कालमें और उत्सर्पिणी के तीसरे कालमें तीर्थङ्करादि जो नियमित रूपसे होते तो सब द्रव्योंकी पर्यायें भी नियमित रूपसे होनी चाहिये यह कोई नियम की बात नहीं है। जो नियमित रूपसे जिस कालमें जो होता है उसमें भी काल दोषसे कम जादा और आगे पीछे होता देखिये हैं। जैसे इस हुएष्ठावसर्पिणी कालमें आदिनाथ भगवानने तीसरे कालमें ही मोक्ष पदकी प्राप्ति करली तथा बाहुबलस्वामी आदि-

नाथ भगवानके पहिले ही मोक्ष में जा पहुँचे और भरतचक्रोका मानसंग हुआ छोटे भाईसे युद्धमें हार खाई तथा आविनाथ। भगवानके दो कन्या उत्पन्न हुई यह कार्य अनियमित हुआ। नियम तो यह है कि अवसर्पिणीके चौथे कालमें ही तीर्थंकर मोक्ष जाते हैं और उनके पहिले कोई भी मोक्ष नहीं जाते तथा चक्रवर्ती किसीके सामने हार नहीं खाते और तीर्थंकरोंके कन्या उत्पन्न नहीं होती अतः इस नियम का भी कालके निमित्तसे भग हुआ। इसके अतिरिक्त रुद्रोंकी उत्पत्ति किसी कालमें नहीं होती तो भी इसकालमें हुई। तथा जो पदवीधारी पुरुष होते हैं वे अब अलग अलग ही होते हैं एक पुरुष दोय तीन पदवीयों को प्राप्त नहीं होते ऐसा नियम है किन्तु इस कालके प्रभावसे एक एक पुरुषने दोय दोय तीन २ पदवीयां धारण करलीं था जैसे शान्त कुंथु अर्हनाथ भगवान तीर्थंकर चक्रवर्ती और कामदेव भी हुये। इसप्रकार महावीर म्हाभीके जीवने नारायण पद प्राप्त कर तीर्थंकर पद भी प्राप्त किया।

ये सब अनियमित कार्य इस कालके प्रभावसे हुआ। केई नारायण प्रतिनारायण तीसरे नरक गये तो केई चौथे नरक भी गये। आठ वलभद्र मोक्ष गये एक वलभद्र स्वर्गमें ही गये। ग्यारे चक्रवर्ती मोक्ष गये एक नर्क गया ऐसा क्यों हुआ आपकी मान्यताके अनुसार सबका एकसा नियम रहना था। इसलिये यह मानना पड़ेगा कि जो नियमित कार्य हैं वे भी निमित्त। धीन उलट पलट होजाते हैं तो जो द्रव्यकी पर्याय सदा उलट पलट होती रहती है उनको नियमित कार्योंके समान नियमित रूपसे नियत बतलाना सर्वथा मिथ्या है तीर्थंकरोंका जन्म अयोध्या नगरीमें ही होनेका नियम है और श्रीसम्मेदशिखरजी से ही मोक्ष जानेका नियम है किन्तु इस हुंदावसर्पिणी कालमें डेरफेर होगया। अ॥

महिने आठ समयमें कमसे कम छहसौ आठ जीव मोक्ष जानेका जो नियम है उसमें भी एक महीनेमें एकसौ और आठ समयमें आठजीव न जाकर कभी कभी छह महीने तक एक भी जीव मोक्ष नहीं जाते हैं शेष आठ समयमें हा छहसौआठ जीव मोक्ष चले-जाते हैं। यह नियतपणाका क्रम अंग किसलिये हुआ ? तो मानना पड़ेगा कि उसरूप निमित्त नहीं मिला। इस कारणसे छह महीने तक कोई जीव मोक्ष नहीं गये।

कर्मभूमियां मनुष्य और तिर्यचोन्म आयु बन्ध भुज्यमान आयुके आठ अपकर्षणोंमें होता है ऐसा क्यों ? एक ही अपकर्षणमें क्यों नहीं होता ? तो यही कहना पड़ेगा कि उस समय आयु बन्ध होने योग्य परिणाम नहीं हुये तो क्रमवद्धता परिणामोंकी कहाँ रही। आठ अपकर्षणों में भी आयु बन्धके योग्य परिणाम अनेक जीवोंके नहीं होते हैं और किन्ही किन्ही के पहिले अपकर्षणमें भी आयुका बन्ध होने योग्य परिणाम होजाते हैं तो किसी के दूसरे तीसरे चौथे पांचवे छठे और सातवें अपकर्षणमें आयुबन्धके योग्य परिणाम होते हैं और किसीके मरणसमयसे कुछ पूर्वमें नवीन आयुका बन्ध होता है ऐसा अनियम क्यों ? सबका समान नियम होना चाहिये ; तो यही कहना पड़ेगा कि सबको नवीन आयुबन्धके योग्य निमित्त नहीं मिला इसकारण उस रूप सबके परिणाम नहीं हुये, आयुबन्ध होने योग्य जिसको जैसा निमित्त मिला उसका उस रूप परिणाम होकर उसके अनुसार उस रूप देवादि आयुका बन्ध हुआ। परिणामोंकी गति निमित्तानुसार परिवर्तन होती रहती है इसी कारण सत्की त्रिभागी में अंतर रहता है एकरूप त्रिभागी किसीकी भी नहीं पड़ती तथा सब जीवोंकी आयु बन्ध होनेका एकरूप नियम भी नहीं है। देव नारकीके जीवोंकी आयु बन्ध आयुके छह मास बाकी रहनेपर आठ त्रिभागी होती है

उसमें उनके नवीन आयुका बन्ध होता है, सो भी किसीके त्रिभागीमें किसीके किसी त्रिभागीमें आयुका बन्ध होता है। तथा भोगभूमियां मनुष्य तिर्यचोंकी नवीन आयुका नौमास वाकी रहनेपर आठ त्रिभागीमें किसी एक त्रिभागीमें नवीन आयुका बन्ध होता है। सबको एकसा नियम नियतरूपसे नहीं है जिसका अकालमरण होता है उसके लिये त्रिभागीका नियम भिन्न प्रकार है। इसका कारण यह है कि जिसने ६६ वर्षकी आयुका बन्ध किया था किन्तु कारणवश उसकी आयुका अपकर्षण त्रिभागी पडनेके पहिलेही होगया ता उसके भोगाहुई आयुसे आधी या उस से कम आयु शेष रहनेपर ही अगती आयुका बन्ध होता है किन्तु जिसने एक त्रिभागीकी आयु भाग ली अर्थात् ६६ वर्षकी आयुवाला ६६ वर्षकी आयु भोगचुका और परभवकी आयुका बन्ध करलिया है तो उसका अकाल मरण नहीं होगा। किन्तु जिसके परभवकी आयुका बन्ध नहीं हुआ है और यदि उसका अकाल मरण होता है तो भोगा हुई आयुसे आधी आयुसे कम आयु शेष रहनेपर नवीन आयुका बन्ध होगा ऐसा जैनागमका कहना है।

षट् खड्गगम पुस्तक ६ पृष्ठ १७०

उपरोक्त आगम प्रमाण कथनसे यह स्पष्ट सिद्ध होजाता है कि क्रमनियमित पर्यायको माननेवाले आगम विरुद्ध बोलते हैं। क्रमनियमित पर्यायके मानने वालोंके मतमें उपरोक्त अकालमृत्यु आदि कर्मोंका अपकर्षण उत्कर्षण और संक्रमण नहीं बनता। इसलिये कालअपेक्षा पंडितजीने सम्यक् नियति की सिद्धि करनेकी चेष्टा की है वह असफल होचुकी। अर्थात् सम्यक्नियतिकी वजाय मिथ्या अनियति प्रमाणित हो चुकी अतः जो आपने कालगत नियम बतलाये थे उनमें भी परिवर्तन होता है यह उपरोक्त कथन से अच्छी तरह सिद्ध हो चुका है।



भाव अपेक्षा भी सब जीवोंके एकसे क्रमवद्ध परिणाम नहीं होते, कषायस्थान असंख्यात लोकप्रमाण है यह ठीक है कषायों के स्थान इतने ही हैं कम जादा नहीं है पर कषायोंका उदय तो क्रमवद्ध नहीं है अर्थात् ऐसा तो नहीं हो सकता कि कषायोंके स्थान एक के बाद एक स्थान उदयमें आते हों। यदि ऐसाही मान लिया जाय तो असंख्यात लोक प्रमाण समय वीत जानेके बाद सर्व जीव निः कषाय हो जाने चाहिये क्योंकि कषायके स्थान असंख्यात लोकप्रमाण ही हैं वह क्रमवद्ध उदय में आकर असंख्यात लोकप्रमाण कालमें खतम हो जायेंगे फिर तो सर्व जीव वीतराग क्यों नहीं बनेंगे ! इस हालत में असंख्यात लोकप्रमाण कालके बाद सब जीवोंके संसार ही खतम होजायगा सो होता नहीं। सिद्धराशि के अनंतवें भाग तो अभव्यराशि जीव हैं उनसे अनन्तगुणे दूरानदूर भव्यराशि जीव हैं उनका कभी भी संसार खतम ही नहीं होगा। परन्तु कषायोंका उदय क्रमवद्ध मान लिया जाय तो उनका भी संसार असंख्यात लोक प्रमाण कालके बाद खतम हो जायगा सो होता नहीं इसलिये परिणामोंको क्रमवद्ध मानना सर्वथा आगम विरुद्ध है। संसारी जीवों के निमित्तानुसार कषायोंके परिणाम तरह २ के बनते रहते हैं उनकी संख्या असंख्यात लोक प्रमाण है। इसी प्रकार लेश्याओंसे रंजित परिणामोंको समझ लेना चाहिये।

अथः करणके पारणाम सब जीवोंके समान नहीं होते इस बातको आप भी मानते हैं। अतः परिणामोंके कार्य आनयत रूपसे होते हैं अर्थात् परिणामोंके अनुसार ही कर्मोंकी स्थिति और अनुभाग बन्ध होता है और गति भी परिणामोंके अनुसार मिलती है। इसीलिये आचार्य कहते हैं कि परिणामोंकी सम्हाल हरसमय रक्खों अन्यथा संसारमें दुख भोगना पड़ेगा। यदि परिणामों का परि-

मन (पर्याय) क्रमवद्ध होना मानलिया जाय तो परिणामोंकी सम्हाल करने की जरूरत नहीं होगी क्योंकि वह सम्हाल करने पर भी उदय में तो क्रमवद्ध ही आवेंगे अतः सम्हाल करना व्यर्थ ही समझा जायगा इसलिये भावगत क्रमनियमित पर्याय मानना मिथ्यावाद की पुष्टि करना है।

निमित्तकारण ही स्वीकृतिके कथन में आपने कार्योत्पत्ति में निमित्तकारण की स्वीकार तो किया है जो आपकी मान्यताके विरुद्ध है। इसी लिये आपने केवल मान्यता की सुरक्षा करनेके लिये “प्रत्येक कार्यमें निमित्त अवश्य होता है” इन शब्दोंमें निमित्तकी स्वीकृति स्वीकार की है। अर्थात् कार्योत्पत्ति जो होता है वह तो उपादान की योग्यता से ही होती है निमित्तकारण उस कार्योत्पत्तिके समय नपस्थित हो जाते हैं। पंडितजीकी मान्यता है कि “कार्योत्पत्तिके समय निमित्त उपादान को न कुछ सहायता ही देता है अथवा न कुछ उनको प्रेरणा ही करता है और न कुछ उपादान में बलही उत्पन्न करता है। वह तो केवल उदासीनरूपसे उपस्थित रहता है क्योंकि कार्योत्पत्तिके समय आचार्योंने उसकी उपस्थिति व्यवहार दृष्टि से स्वीकार की है इसलिये निमित्तकी स्वीकृति स्वीकार करनी पड़ती है। वास्तवमें निमित्त अकिंचित कर ही है। कार्यकी निष्पत्ति उपादान की योग्यता से ही होता है यह वास्तविक सिद्धान्त है।” किन्तु आचार्योंने इस मान्यताके विरुद्ध केवल उपादानकी योग्यता से बिना निमित्तके कार्यकी निष्पत्ति नहीं होनी ऐसा घोषित किया है।

“भविया सिद्धिं जेसिं तं हवंति भवसिद्धा।

तद्विवीरियाऽभवा संसारादो षु सिज्जन्ति” ५५७

—भव्यमार्गशाधिकार

टीका—भव्या भित्तुं योग्या भाविनी वा सिद्धिः अन-  
तचतुष्टयरूपस्वरूपलब्धिर्येषां ते भव्यसिद्धाः । अनेन  
सिद्धेर्लब्धियोग्यताभ्यां भव्यानां द्वैविध्यमुक्तं । तद्विपरीताः  
उक्तलक्षणद्वयरहिताः ते अभव्या भवन्ति अतएव ते अभव्या  
न सिद्धन्ति संसारान्निःसृत्य सिद्धिं न लभन्ते" गोम्म-  
टसारे ५५७ एवं द्विविधानामपि भव्यानां सिद्धेर्लभ-  
प्रसक्तौ तद्योग्यतामात्रवतामुपपत्तिपूर्वकं तां परिहरति"

अर्थात् भव्या कहिये होने योग्य वा होनहार है सिद्धि कहिये  
अनन्त चतुष्टय रूप स्वरूपकी प्राप्ति जिनके ते भव्यसिद्ध जानने या  
कार सिद्धिकी प्राप्ति अर बोखताकर भव्यनिके द्विविधपना कह्या  
है । भावार्थ—भव्य दोय प्रकारके हैं केई तो भव्य ऐसे हैं जे मुक्ति  
होनेका केवल योग्य ही हैं परि कवहूँ सामग्रीको पाय मुक्त न होई  
बहुरि केई भव्य ऐसे हैं जे कालपाय मुक्त होहिगे । बहुरि तद्विप-  
रीताः कहिये पूर्वोक्त दोऊ लक्षण रहित जे जीव मुक्त होने योग्य  
भी नाहि अर मुक्त भी होते नाहि ते अभव्य जानने । तातें ते वे  
भव्यजीव संसार निकसि कदाचित् मुक्तिको प्राप्त न होगे ऐसाही  
कोई द्रव्यत्व भाव है । यहां कोऊ भ्रम करेगा जो अभव्य मुक्त न  
होय तो दोऊ प्रकार के भव्यनिके तो मुक्त होना ठहरया तो जे  
मुक्त होनेके योग्य कहे थे तिन भव्यनिके भी कवहूँ तो मुक्ति प्राप्ति  
होसी सो ऐसे भ्रमको दूर करने के लिये आचार्य कहते हैं—

“भव्यतणुस्स जोग्गा जे जीवा ते हवन्ति भव्यसिद्धा ।

एतद्दु मलविगमे शिथिमा ताणं कणओवला मिव” ५५८

टीका—ये भव्यजीवाः भव्यत्वस्य सम्यग्दर्शनादिसामग्रीं

प्राप्यानन्तचतुष्टयस्वरूपेण परिणमनस्य योग्याः केवल-  
योग्यतामात्रयुक्ताः ते भवसिद्धा संसारप्राप्ता एव  
भवन्ति । कुतः तेषां मलस्य विगमे विनाशकरणे केषां-  
चित्कनकोपलानामिव नियमेन सामग्री न मंभवतीति  
कारणात् ” ५५८

अर्थात् जे भव्यजीव भव्यत्व जो सम्यग्दर्शनादि सामग्रीको  
पाइ, अनन्तचतुष्टय रूप होना ताको केवल योग्य ही है तद्वरूपहोने  
के नाही ते भव्य सिद्ध हैं । सदाकाल संसारको प्राप्त रहै हैं । काहेते  
सो कहिये हैं । जैसे कई सुवर्ण सहित पाषाण ऐसे हैं । तिनके  
कदाचित् मलके नाश करनेकी सामग्री न मिले तैसे कई भय  
ऐसे हैं जिनके कर्ममल नाश करनेकी कदाचित् सामग्री नियमकरि  
न संभवे हैं । भावार्थ भव्यजीव दोय तरहके होते हैं एक भव्य  
और दूसरा दूरानदूर भव्य इनमें जे भव्य हैं ते तो सम्यग्दर्श-  
नादि प्राप्त होनेके कारणोंको प्राप्त करि सम्यग्दर्शनादिकी प्राप्त  
कर लेते हैं और मोक्षमें पहुंच जाते हैं । किन्तु जे दूरानदूर भव्य  
हैं ते सम्यग्दर्शनादि प्राप्त करनेकी योग्यता रखते हुये भी सम्य-  
ग्दर्शनादि प्राप्त करनेके कारणोंको प्राप्त नहीं होते हैं जैसे सती  
विधवा स्त्री संतान पैदा करनेकी योग्यता धारण करती हुई भी  
पुरुषका संयोग रहित होनेसे पुत्र उत्पन्न नहीं करसकती उसी  
प्रकार दूरानदूर भव्य जीव सम्यग्दर्शनादि उत्पन्न कर मोक्ष  
जानेकी योग्यता रखतेहुये भी सम्यग्दर्शनादि प्राप्त करनेकी साम-  
ग्रीका समागम प्राप्त न होनेसे उनके सम्यग्दर्शनादि प्राप्त  
नहीं होता इस कारण वे भव्यत्वकी योग्यता रखते हुये भी अभ-  
व्योंके समानही संसारमें परिभ्रमण करते ही रहते हैं मोक्षपदकी  
प्राप्ति वे भी नहीं कर सकते । क्योंकि उनको मोक्षप्राप्ति करने

का कारण ही नहीं मिलता जैसा कि सती विधवा स्त्रीको पुरुषका समागम नहीं मिलता अथवा अनेक कनकपाषाण जमीनमें ही पड़े रहते हैं उनको मलको दूर करनेवाले रजसोधा ( न्यारिया ) आदिका समागम ही नहीं मिलता । उसी प्रकार दूरानदूर भव्य-जीवोंको गुरुदेशनादिका समागम ही नहीं मिलता जो आत्माके साथ कर्ममल लगा हुआ है उस को दूर करनेका उपाय करें ।

इन उपरोक्त प्रमाणोंसे यह अच्छी तरह सिद्ध हो जाता है कि केवल उपादानकी योग्यतासे कोई भी कार्य नहीं होता बिना निमित्तकारणके मिलाये । बिना निमित्तके योग्यता भी अयोग्यता रूप होकर एक तरफ पड़ी रहती है । जैसे कि दूरानदूर भव्य संसारबन्धन के छेदनेके कारणोंको प्राप्त न होनेसे अभव्यकी तरह संसार में ही भ्रमण करते हुये सदाकाल चक्र लगाते रहेंगे । इसलिये केवल अकेला उपादानकी योग्यता बिना निमित्तके कार्योत्पत्ति करनेमें समर्थ नहीं है ।

**अस्वस्तिदोषा न गण्येऽन्यदीये संतिष्ठमानस्य ममत्वबीजं गणाधिनाथस्य ममत्वहानेऽविनानिमित्तेन कुतो निवृत्तिः**

उपरोक्त कथनसे निमित्तकारणकी सार्थकता और बिना निमित्तके उपादानकी योग्यताकी अयोग्यता अच्छी तरह सिद्ध हो चुकी अर्थात् निमित्तकारण अकिञ्चित्कर नहीं है किन्तु उपादानकी योग्यताकी अस्वस्तिदोषा कारण स्वरूप है । निमित्तके बिना केवल उपादानकी योग्यतासे ही कार्य होता है तो पंडितजी या कानूनीस्वामी करके कहेंगे कि उपादानके द्वारा बिना निमित्तके कोई कभी कार्य होगा तो निमित्तकारण देकर बतलावें अन्यथा आगम विरुद्ध प्रचार करनेका परिणाम करें ।

मिट्टीमें घट आदि बननेकी योग्यता है किन्तु निमित्तके बिना ( कुम्हार या किसी और दण्डादिक बिना ) घट बनता ही तो घट बनाकर दिखावा करें ।

अथवा आटेकी रोटी वाटी बिना बनानेवालेके, तथा बिना अग्नि पानी आदि साधनोंके अपने आप बनती हो तो बनकर दिखलावें। या रेलगाडी मोटर गाडी आदि को ड्राइवर के बिना अथवा पेट्रोल पटरी अग्नि पानीके बिना केवल उनकी योग्यता से चलती हो तो चलाकर दिखलावें। अन्यथा निमित्त कारण की सार्थकता स्वीकार करें। निमित्त कारण उदासीन रूप भी होते हैं जैसे कालद्रव्य आदि रेलकी पटरी आदि ये उदासीन कारण हैं। ड्राइवर माष्टर रसोइया कुम्भकारादि प्रेरक निमित्त कारण हैं वलदान कारण पेट्रोल अग्नि पानी हवा आदि ये वलदान कारण हैं। सहायक कारण सहायता करने वाला मदद पहुंचानेवाला उपकार करनेवाला सहायक कारण कहलाते हैं। ये सब निमित्त कारण आगम निर्णीत हैं उपादान के द्वारा होनेवाले कार्य में ये निमित्त कारण सहायता करते हैं प्रेरण करते हैं बल बढ़ाते हैं। और साथी भी बन जाते हैं। इन निमित्त कारणोंके बिना उपादान पंगु है उनकी योग्यता कुछ भी काम नहीं देती। याद उपादान की योग्यता से ही कार्य होजाता है ऐसा मान लिया जाय तो दूरानदूर भव्य, मोक्ष क्यों नहीं जाते क्या उनमें भव्यत्व गुण नहीं है? क्या सम्यग्दर्शनादि प्राप्त करने की योग्यता उन में नहीं है? सब कुछ है। पर उनको उनकी योग्यताके अनुरूप परिणमन करनेका निमित्तकारण नहीं मिलता इसलिये उनकी योग्यता का कुछ भी कार्य नहीं होता। आपका जो यह कहना है कि—“अधिकतर स्थलों में जीवको उर्ध्वगमन स्वभाववाला कहा है। लोकान्त गमन स्वभाववाला नहीं कहा है। इसलिये यह प्रश्न होता है कि जब जीव उर्ध्वगमन स्वभाव वाला है तो वह लोककं अंतमें ही क्यों स्थित हो जाते हैं। अपने उर्ध्वगमन स्वभावके कारण वह लोकान्तको उल्लङ्घन कर आगे क्यों नहीं चला जाता

यह एक प्रश्न है। जिसका उत्तर नियमसार गाथा १८३ में उपादान की मुख्यतासे दिया गया है वहां वतलाया गया है कि कर्मों से मुक्त हुआ आत्मा लोकान्त तक ही जाता है। यद्यपि भूलगाथा में कारणका निर्देश नहीं किया है। पर समर्थ उपादान की दृष्टि से विचार करने पर यही प्रतीत होता है कि उसकी योग्यता ही उतनी है इस लिये वे लोकान्त तक ही गमन करते हैं। उससे आगे नहीं जाते। जिस प्रकार सर्वार्थसिद्धि के देवोंमें सातवें नरक तक आनेकी शक्ति मानी गई है परन्तु उनके समर्थ उपादान की व्यक्ति अपने नियमित क्षेत्र तक ही होती है इसी प्रकार प्रत्येक जीवका ऊर्ध्वगमन स्वभाववाला माना गया है परन्तु जन्मकाल में जिस जीवकी जितने क्षेत्रतक गमन करनेकी योग्यता होती है उस कालमें उस जीवका वहीं तक गमन होता है। उस क्षेत्र को उल्लङ्घन कर उसका गमन नहीं होता। यह वस्तुस्थिति है इसके रहते हुए भी इस प्रश्नका निमित्तकी मुख्यता से व्यवहार नयमें तत्त्वार्थ सूत्र में यह समाधान किया है कि लोकके आगे धर्मास्तिकाय द्रव्य नहीं है इसलिये मुक्त जीव का उससे ऊपर गमन नहीं होता ”

पंडितजीने योग्यता की पुष्टि करने में कितना निराधार मन-कल्पित कथन किया है इसका पाठक गण स्वयं विचार करें। नियमसारकी गाथा १८३ में कारणका निर्देश नहीं किया जिससे आप अपनी कल्पना से यह अर्थ निकालते हैं कि मुक्त जीवकी योग्यता ही इतनी ही है कि वे लोकान्त के आगे गमन नहीं कर सकते। यदि मुक्त जीव में लोकान्त तक ही गमन करनेकी योग्यता है इससे अधिक नहीं तो फिर आचार्योंने जीवको लोकान्त तक गमन स्वभाव वाला क्यों नहीं कहा ? ऊर्ध्वस्वभाव वाला क्यों कहा ? योग्यता के अनुसार ही कथन करना था जिससे यह सूत्र

ही बनानेकी नीवत न आती कि "धर्मास्तिकायाभावात्" इस सूत्र की रचना तो इसीलिये करनी पड़ी है कि मुक्त जीवों में ऊर्ध्वगमन करने की शक्ति तो विद्यमान है किन्तु उस शक्तिका कार्य लोकान्तके आगे धर्मास्तिकायका अभाव है इस कारण नहीं होता। इसीलिये सब ही आचार्योंने इस तथ्यको स्वीकार किया है कि लोकान्तके आगे धर्मास्तिकायका अभाव है इस कारण मुक्त जीव उसके सहारे बिना आगे गमन नहीं कर सकता। यदि कुन्दकुन्द स्वामीको आपको मान्यता स्वीकार होती तो उन्हें भी नियमसार में निम्न प्रकारकी गाथा बनाने की जरूरत नहीं पड़ती।

“जीवाण पुग्गलाणं च गमणं जाणेहि जाव धम्मत्थी।

‘धम्मत्थिका अभावे तत्तो परदो ण गच्छती’ १८४

अर्थात् जहां तक धर्मास्तिकाय है तहां तक जीव और पुद्गल का गमन है। धर्मास्तिकायके अभाव में वे आगे गमन नहीं करते।

इस कथन से यह अच्छी तरह सिद्ध होजाता है कि गाथा १८३ में हेतु नहीं बतलाया था इस कारण इस गाथा में लोकान्त के आगे गमन नहीं करने के हेतु का निर्देश किया है। पूज्यपद अकलंकदेव विद्यानन्दि समन्तभद्र आदि सब ही आचार्योंने इस तत्त्वको स्वीकार किया है। आपकी मान्यताका किसी भी आचार्योंने समर्थन नहीं किया आप अपनी कल्पनासे गलत अर्थ स्वीकार कर भव्यजनों में भ्रम पैदा करते हैं। उपादानकी व्योम्यदाका कार्य निमित्तप्रसूत होता है निमित्त न हो तो उसका कार्य भी नहीं है जैसा कि धर्मास्तिकायके अभाव में मुक्त जीवोंकी अपुद्गलीकरण हेतु कोविंभी लोकान्तके आगे गमन करने में समर्थ नहीं है। इसी कारण गाथा १८४ है कि जीव और पुद्गल धर्मास्तिकायके सहारे ही गमन



गमन कर सकते हैं उनमें इतनी ही योग्यता है अधिक नहीं । इसलिये धर्मास्तिकायके अभाव में जीव और पुनर्लोकान्तके आगे गमन नहीं कर सकते । इसी कारण लोकलोककी मर्यादा अनादिकाल से बनी हुई है ।

सर्वार्थ सिद्धिके देवोंमें सातवें नरक तक जानेकी शक्ति विद्यमान भी आप मानते हैं और उनमें वहाँ तक जाने की योग्यताका अभाव भी मानते हैं यह कैसा ? क्या योग्यता और शक्ति में अंतर है ? कुछ भी नहीं केवल नामान्तर है शक्ति ब्रह्म या स्वाभाविक हो या योग्यता कहो सब एकार्थवाची शब्द है । इसलिये सर्वार्थसिद्ध के देवोंमें सातवें नरक तक जानेकी योग्यता तो है किन्तु उनमें वेसा निमित्त ही नहीं मिलता जो वे स्वस्वेत्रकी छाड़कर अन्य क्षेत्रमें गमन करें ऐसा कि सिद्ध भगवान अनन्त शक्तिके धारक होकर भी वे एक स्थानसे दूसरे भस् नहीं होते इसका कारण यही है कि निमित्त का गमन के आभाव में उनका हाथ चलने नहीं होता । इसी तरह स्वार्थसिद्धिके देवोंमें सातवें नरक तक जानेका निमित्त ही नहीं मिलता इसलिये वे स्वस्वेत्रको छोड़कर अन्य क्षेत्र में नहीं जाते । इससे यह सिद्ध नहीं होता कि उनमें स्वस्वेत्र छोड़कर अन्य क्षेत्रमें जानेकी योग्यता ही नहीं है । अतः योग्यता ही उपयोग्यता शक्ति निमित्तोंको सिद्ध नहीं होता ऐसा स्वीकार करनेकी कोशिश । हममें सामान्य ही मानते हैं कि कर्तृत्व कर्म और फल कारक मायासा में भी आपने एकान्त पक्षका प्रदर्शन किया है अर्थात् व्यवहार दृष्टिको छोड़कर केवल निश्चयका प्रकट करने पर क्या है किन्तु आपजीने व्यवहार दृष्टिको साथमें रखकर ही निश्चयनयका कथन किया है प्रमाण कि सर्वज्ञ ही दृष्टिको न छोड़कर केवल निश्चय प्रकट करने करमेसे ही सत्य सत्यता का प्रति ई नही होता । ई नही होता कि

यथार्थ बोध हो जाता है इस कारण आचार्यों ने व्यवहार दृष्टि का साथमें रखकर वस्तु स्वरूपका प्रतिपादन किया है किन्तु पं० फूलचन्द जी ने व्यवहार दृष्टि को सर्वथा छोड़कर केवल निश्चय अपेक्षासे विवेचन किया है इस कारण उनका वह कथन एकान्तवादसे दूषित है ।

अनादि कालसे जीवका पुद्गल के साथ एक क्षेत्रावगाह रूप सम्बन्ध हो रहा है इस कारण दोनों की संमिलित अवस्थाका बोध अज्ञानीको नहीं होता अतः उनको उसका भेद विज्ञान करानेके लिये आचार्यों ने दोनों पक्ष समान रखकर वस्तु स्वरूपका यथार्थ बोध कराया है ।

आचार्य कहते हैं कि आत्माको कर्ता अकर्ता ढोऊं रूप कहा है जो इस नय विभागको जानता है सो ही ज्ञानी है ।

“कर्त्ता आदा भण्णितो ण य कर्त्ता केण सो उवाएण ।

धम्मादी परिणामे जो जाणदि सो हवदि णाणी ॥७॥

टीका—कर्त्तात्मा भणितः सो न च कर्त्ता भवति स आत्मा केनाप्युपायेन नय विभागेन । केन नय विभागेनेति चेत् निश्चयनयेन अकर्त्ता व्यवहारेण कर्तेतिकान् पुण्यपापादि कर्म जनितोपाधि परिणामान् जो जाणदि सो हवदि-णाणी ख्याति पूजा लाभादि समस्त रागादि विकल्पोपाधि रहित समाधौ स्थित्वा यो जानाति स ज्ञानी भवति इति निश्चयनय व्यवहाराभ्याम् कर्तृत्व कथन रूपेण गाथागाता ॥

अर्थात् आत्माको कर्त्ता और अकर्त्ता दोनों कहा है जो इस नय विभागको जानता है सो ही ज्ञानी है । भावार्थ—आत्मा पुण्य

पापादि का व्यवहार नयसे कर्त्ता है करने वाला है और निश्चय नयसे अकर्त्ता है नहीं करने वाला है जो इस प्रकार जानकर कृत्याति पूजा लाभदि रहित होय आत्माका अनुभव करता है वह जानी है पुद्गल कर्मके निमित्त से आत्मा जिस प्रकार भाव करता है उसी प्रकार कर्मोंके निमित्त उसके फलको भोगता है ।

“पुद्गल कम्म निमित्तं जह आदा कुणादि अप्पणो भावं” १६  
पुद्गल कम्म निमित्तं तह वेददि अप्पणो भावं” १६

—समयप्राभृत

टीका—उदयागतं द्रव्य कर्म निमित्तं कृत्वा यथात्मा निर्विकार स्व संवित्ति परिणाम शून्यः सत्करोत्यात्म नः संवन्धिनं सुख दुः खादिभावं परिणामं । तथैवोदयागत द्रव्यकर्म निमित्तं लब्ध्वा स्वशुद्धात्मभावनोत्थ वास्तवसुखास्वादमवेदयन्सन् तमेव कर्मोदयजनित स्वकीय रागादि भावं वेदयत्यनुभवति । न च द्रव्यकर्म रूप परभावमित्यभिप्रायः

इस कथनसे निमित्तिकी सार्थकता भी भली भाँति सिद्ध हो जाती है । मिथ्यादर्शन अज्ञान अविरति इत्यादिक जो भाव हैं ते प्रत्येक न्यारे न्यारे मयूर मुकुरंद ( दर्पण ) की उयों जीव अजीव करि भाये हुये हैं । तातें जीव भी हैं अजीव भी हैं ।

“मिच्छन्तं पुण दुविहं जीवमजीवं तहेव अप्पणाणं ।

अविरदि जांगो मोहो कोषादिया इमे भावा” ॥

१६ समयप्राभृत

टीका—मिथ्यादर्शनमज्ञानमविरतिरित्यादयो हि-  
 भावाः—ते तु अस्वेका मयूर मुकुरदवजजीवाजीवाभ्यां  
 भाव्यमानत्वाज्जीवाजीवौ । तथाहि तथा नील कृष्ण  
 हरित पीतादयो भावास्तद्वत् स्वभावस्त्वेनामयूरैर्भा-  
 वान्नाम मयूरैरुक्तं तथा नीलहरित पीतादयो भावाः  
 स्वच्छता विभक्त्यपेक्षया मुकुन्देन भाव्यमाना मुकुरद एव  
 तथा मिथ्यादर्शनमज्ञानमविरतिरित्यादयोभावाः स्वद्रव्य  
 स्वभावस्त्वेनाजीवेन भाव्यमाना अजीव एव तथैव च  
 मिथ्यादर्शनमज्ञानमविरतिरित्यादयो भावाश्चेतन्य विकार  
 मायेण जीवेन भाव्यमाना जीवैरेव भाविः जीवाजीवा-  
 विति चेत् ।

अर्थात्—जैसे मयूर के नील कृष्ण हरित पीत आदि वस्तु  
 रूप भाव हैं ते मयूर जैसे स्वभाव करि भावे हुए मयूर ही है ।  
 वदुरि जैसे स्वभाव विभक्ति निमित्त प्रतीतिवत् भावे हुए ते  
 दर्पण की स्वच्छता निर्मलता का विकार माया करि भावोद्भूत  
 दर्पण ही है । मयूर की अर आगसा की अर्थात् मिथ्या है ।  
 तैसे ही मिथ्या दर्शन अज्ञान अविरत इत्यादिक भाव हैं अपने  
 अजीव के द्रव्य स्वभाव करि अजीव पण करि भावे हुए हैं जो  
 अजीव ही हैं वदुरि ते मिथ्यादर्शन अज्ञान अविरत भावों  
 चैतन्य के विकार मात्र करि जीव करि भावे हुए जीव ही हैं ।

भावाः—भावाः के निमित्त जीवविभाव रूप अर्थात् जीव ही हैं ते  
 चैतन्य के विकार हैं ते जिन्हें वदुरि जीवो मुकुन्देन मिथ्यादर्शन  
 कर्म रूप परिणामे हैं ते पुद्गल के परमाणु हैं । तथा तिनिका

विपाक उदय रूप होय स्वाद रूप होय है ते मिथ्यात्वादि अजीव हैं। ऐसे मिथ्यात्वादि भाव जीवाजीव भेद करि दोय दोय प्रकार हैं। सो याका भेद ज्ञान हुये विना जीव भावकूं जीव भेद अर अजीव भावकूं अजीव जाने नाही ताते यह जांव अजीव भाव का कर्ता होय है। इस का कारण क्या है ?

“उवओगस्स अणाई परिणामा तिणिण मोह जुत्तस्स।

मिच्छत्तं अण्णाणं अविरदि भावो य णादब्बो” ॥

२१ समयप्राभृत

टीका—उपयोगस्य हि स्वरस तएव समस्तवस्तु  
स्वभावभूतस्वरूपपरिणामसमर्थत्वे सत्यनादिवस्त्वं-  
तरभूतमोहयुक्तत्वान्मिथ्यादर्शनमज्ञानाविरतिरिति त्रिविधः  
परिणामविकारः स तु तस्य स्फटिकस्वच्छताया इव  
परितोपि प्रभवन् दृष्टः । यथाहि स्फटिक स्वच्छतायाः  
स्वरूपपरिणामसमर्थत्वे सति कदाचिन्नीलहरितपीत  
तमाल कदली कांचन पात्रोपाश्रय युक्तत्वान्नीलो हरितः  
पीत इति त्रिविधः परिणाम विकारोदृष्टव्यः अथात्मन-  
स्त्रिविधपरिणाम विकारस्य कर्तृत्वं दर्शयति”

अर्थात्—आत्मा के उपयोग में मिथ्यादर्शन अज्ञान अविरति ये तीन प्रकार के परिणाम विकार अनादि कर्म के निमित्तते है। ऐसा नाही जो पहले शुद्ध ही था यह नवीन भया है ऐसा होय तो सिद्धनिके भी नवीन भया चाहिये सो यह है नाही ऐसे जानना। आगे आत्मा के इस तीन प्रकार के परिणाम विकार का कर्तापणा दिखावै हैं।

“ एदेसु य उवयोगो निविहो शुद्धो गिरंजणो भावो  
जं सो करेदि भावं उवयोगो, तस्म सो कत्ता ” २२

टीका— अर्थवमयमनादि वस्त्वंतरभूत मोह युक्त  
न्यादात्मन्युत्प्लवमानेषु मिथ्यादर्शनाज्ञानाविरतिभावेषु  
परिणाम विकारेषु त्रिष्वेतेषु निमित्त भूतेषु परमार्थतः  
शुद्ध निरंजनानादिनिधन वस्तु सर्व स्वभूत चिन्मात्र  
भावत्वेनैकविधोप्यशुद्धसांजनैकभावत्वमापद्यमानस्त्रि-  
विधो भूत्वा स्वयमज्ञानीभूतः कर्तृत्वमुपहोक्तमानो विका-  
रणं परिणम्य यं यं भावनात्मनः करोति तस्य क्लोप-  
योगः कर्तास्यात् ग्यातमनस्त्रिविध परिणाम विकार कर्तृ-  
त्वे सति पुद्गलद्रव्यं स्वतएव कर्मत्वेन परिणमतीत्याह ॥

भावार्थ—पूर्वे कहा है जो परिणमे सो कर्ता है सो यहां  
अज्ञान रूप होय उपयोग परिणम्या जिम रूप परिणम्या तिसका  
कर्ता कहा शुद्ध द्रव्यार्थिक नय करि आत्मा कर्ता है नाही इहां  
उपयोगकू कर्ता जानना । वहुनि उपयोग अर आत्मा एक ही  
वस्तु है तातें आत्मा ही कू कर्ता कहिये । आगे आत्मके तीन  
प्रकार परिणाम विकार का कर्तापण होते संते पुद्गल द्रव्य है  
सो आप ही कर्मपणा रूप होय परिणमें है ऐसे कहै हैं ।

गाथा—जं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स भावस्स  
कम्मत्तं परिणभदे तद्धि सयं पुग्गलं दव्वं ॥ २३ ॥

टीका—आत्माह्यात्मना तथा परिणमनेन यं भावं  
क्लि करोति तस्यायं कर्तास्यात्साधक वत् तस्मिन्निमित्तो

सति पुद्गलद्रव्यं कर्मत्वेन स्वमेव परिणमते तथाहि  
 अथवासाधकः किल तथा विध ध्यानभावेनात्मना परिणम-  
 मानो ध्यानस्य कर्त्ता स्यात् । तस्मिंस्तु ध्यानभावं सकल  
 साध्य भावानुकूलतया निमित्तमात्रीभूते सति साधकं  
 कर्तारमन्तरेणापि स्वयमेव बाध्यते विषव्याधयो विडं-  
 व्यते योषितो ध्वंस्यते बंधास्तथायमज्ञानादात्मा  
 मिथ्यादर्शनादि भावेनात्मनं परिणममाने मिथ्यादर्श-  
 नादि भावस्य कर्त्ता स्यात् तस्मिंस्तु मिथ्यादर्शनादि  
 भावं स्वानुकूलतया निमित्त मात्रीभूते सत्यात्मनं कर्तार  
 मन्तरेणापि पुद्गलद्रव्यं मोहनीयादिकर्मत्वेन स्वमेव  
 परिणमते अज्ञानादेव कम प्रभवतीति तात्पर्यमाह ।

अर्थ—आत्मा है सो जिस भाव को करे है ताका कर्ता  
 आप होय है वहुनि तिस कूं कर्ता होते पुद्गल द्रव्य है सो  
 आपे आप कर्म रूप परिणामें हैं । जैसे साधक जो मंत्र साधन  
 वाला पुरुष सो जिस प्रकार का ध्यान रूप भाव करि आप ही  
 करि परिणमता संता निस ध्यान का कर्ता होय है । वहुनि  
 निस साधकके जो समस्त साधन योग्य वस्तु तिसका अनुकूल  
 पणा करि तिस ध्यानकूं निमित्त होते मंते तिस साधक के  
 बिना ही अन्य सर्पादिक की विषकी व्याधि ते स्वमेव मिट  
 जाय हैं । तथा भूरी जन हैं ते विडंबना रूप होय जाय हैं वहुनि  
 बन्धन हैं २ खुलि जाय हैं इत्यादिक कार्य मंत्रके ध्यानकी  
 सामर्थते होय जाय हैं । तेसे ही यह आत्मा अज्ञानसे मिथ्यादर्श-  
 नादि भावकरि परिणमता संता मिथ्यादर्शनादि भावका कर्ता

होयें तब तिस मिथ्यादर्शनादि भावकूँ अपने करनेके अनुकूल पणो करि निमित्त मात्र होते मंते आत्मा जो कर्ता तिस बिना ही पुद्गलद्रव्य आप ही मोहनोयादि कर्म भाव करि परिणमे है। ऐसा अनादिकालका आत्मा के साथ पुद्गल द्रव्यका और पुद्गल-द्रव्यका आत्माके साथ परस्पर निमित्त नैमित्तिक भाव है। कर्ता दोऊ अपने अपने भावों के हैं यह निश्चय है।

इस कथन से निमित्तकी भी प्रधानता सिद्ध होजाती है। क्योंकि बिना आत्माके रागद्वेष परिणाम के पुद्गलद्रव्य भी कर्म-रूप नहीं परिणमन करता तथा कर्मके उदयके निमित्त बिना आत्माके भी रागद्वेष परिणाम नहीं होते हैं यह अटल नियम है। अतएव दोनोंका विभावरूप परिणमन परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध होने से ही होना है इसका निषेध करना जैन-गमसे सर्वथा विरुद्ध है।

यह भी निश्चित है कि आत्मा अपने अज्ञान भावसे ही कर्मका कर्ता होय है मो ही आचार्य कहै हैं।

“ परमप्पाणं कुव्वदि अप्पाणं पियरं करंतो सो अण्णाणमओ जीवो कम्माणं कारणो होदि ” ॥ २४ ॥

टीका—अयं किलाज्ञानेनात्मा परमात्मनोः परस्पर विशेषानिर्ज्ञाने सति परमात्मानं कुर्वन्नात्मानं च परं कुर्वन्स्वयमज्ञानमयीभूतः कर्मणां कर्ता प्रतिभाति तथाहि तत्राविधानुभवसंपादनसमर्थायाः रागद्वेषसुखदुःखादिरूपायाः पुद्गलपरिणामावस्थायाः शीतोष्णानुभवसंपादनसमर्थायाः शीतोष्णायाः पुद्गल परिणामावस्थाया इव



पुद्गलादभिन्नत्वेनात्मनो नित्यमेवात्यंतभिन्नायास्तन्नि-  
मित्तं तथाविधानुभवस्यचात्मनो भिन्नत्वेन पुद्गला-  
नित्यमेवात्यंतभिन्नस्याज्ञानात्परस्परविशेषानिर्ज्ञाने  
सत्येकत्वाध्यासात् शीतोष्णरूपेणैवात्माना परिणमित्तु म-  
शक्येन रागद्वेषसुखदुःखादिरूपेणाज्ञानात्माना परिण-  
ममानो ज्ञानस्याज्ञानत्वं प्रगटीकुर्वन्स्वयमज्ञानमयीभूत  
एषोहं रज्ये इत्यादिविधिना रागादेः कर्मणः कर्ता प्रति-  
भाति । ज्ञानात्तु न कर्म प्रभवतीत्याह ।

अर्थ—जीव है सो आप अज्ञानमयी भया संता परकूँ आप  
करे हैं बहुरि आपकूँ पर करे हैं । ऐसे कर्मनिका कर्ता होय है ।  
भावार्थ—रागद्वेष सुखदुःख आदि अवस्था पुद्गल कर्मके उदयका  
स्वाद है सो यह पुद्गल कर्मते अभिन्न है आत्मातें अत्यंत भिन्न  
है जैसे शीत उष्णपणा है तेसे सो आत्माके अज्ञानते याका भेद-  
ज्ञान नाहीं यातें ऐसा जानें है जो यह स्वाद मेरा ही है । जातें  
ज्ञान की स्वच्छता ऐसी ही है जो रागद्वेषादिक का स्वाद शीत  
उष्ण की उया ज्ञानमें प्रतिबिम्बित होय तब ऐसा प्रतिभासे जानूँ  
कि ए ज्ञान ही है तातें ऐसे अज्ञानतें या अज्ञानी जीवके इनका  
कर्तापणा भी आया जातें याके ऐसी मान्य भई जो मैं रागा हूँ  
द्वेषो हूँ क्रोधी हूँ मानो हूँ इत्यादि ऐसे कर्ता होय है ।

इस कथनसे अज्ञानभावसे परका कर्ता भी कहिये यदि अज्ञान-  
नभावसे परका कर्ता ( रागद्वेषादि विभाव भावों का ) न मानिये  
तो फिर संसार ही काहेका ? इसलिये अज्ञानभावसे कथंचित कर्ता  
भी कहिये । जब तक भेद विज्ञान न होय तब तक रागद्वेषादि  
विकार भावोंका कर्ता जीव होता है । क्योंकि रागद्वेष परिणाम

जीवका ही है। परन्तु यह रागद्वेष परिणाम जीवके कर्मके निमित्तसे होय है इस बातका ज्ञान अज्ञानी जीवको न होनेसे वे रागद्वेषका कर्ता हो जाता है। यह बात मर्धथा असत्य भी नहीं है। क्योंकि ज्ञानकी स्वच्छतामें कर्मके उदय जनित कर्मके रागद्वेष परिणाम ज्ञानमें प्रतिबिम्बित होता है अतः ज्ञानका स्वभाव ज्ञेयकार परिणमन करनेका होनेसे ज्ञान ज्ञेय रूप परिणमन होता है जिसको देखकर भेदविज्ञान रहित अज्ञानी जीव निमित्त नैमित्तिक दोनूँ अवस्थाको एक मान लेता है वस यहीं अज्ञानी जीवके रागद्वेषादिक परिणाम का कर्तापना है। इसी बातको स्पष्ट करते हुये समयसार नाटकमें कहा है।

“शुद्धभाव चेतन अशुद्धभाव चेतन दुहूँको करतार जीव और नाहि मानिये। कर्मपिण्डको धिलास दर्श रस गंध फास कर्तार दुहूँको पुद्गल पखानिये जातें वरणादि गुण ज्ञानावरणादि कर्म नाना परकार पुद्गलरूप जानिये समल विमल परिणाम जे जे चेतनके ते ते सब अलख पुरुष यो बखानिये ”

अर्थात् अलखपुरुष कहिये अरहंत भगवान कहते हैं कि शुद्धभावोंका और अशुद्धभावोंका दोनूँ प्रकारके भावोंका कर्ता जीवात्मा ही है दूसरा कोई नहीं है इसलिये समस्त परिणामोंका भी आत्मा कर्ता है ऐसा मानना कोई आगमविरुद्ध नहीं है क्योंकि ज्ञानी जीव राग द्वेष का कर्ता है ही। इस बातका सुलासा ऊपरमें किया जाचुका है। संकल्प विकल्पके सिवाय जीवात्मा पुद्गलादि पर पदार्थोंका कर्ता नहीं है।

गजेंद्रं मृगेंद्रं गहयो तू छुडावै। महा आगतैं नागतैं तू बधावै॥ महावीरतैं युद्धमें तू जितावै। महारोगतैं बंधतैं तू

खुलावै ॥ दुःखी-दुःखहर्ता सुखी-सुखकर्ता । सदासेव-  
कोंको महानंदभर्ता ॥ हरे यक्ष राक्षस भूतं पिशाचं । विषं  
डाकनी विघ्नके भय अवाचं ॥ दरिद्रीनको द्रव्यके दान  
दीने । अपुत्रीनको तू भले पुत्र कीने ॥ महासंकटोंसे निकारै  
विधाता । सर्व सम्पदा सर्वको देहि दाता ॥ महाचोरको  
वज्रको भय निवारै । महापौन के पुंजतैं तू उबारै ॥  
महाक्रोधकी अग्निको मेघधारा । महालोभ शैलेशको वज्र  
भारा ॥ महामोह अन्धेरको ज्ञानभानं । महाकर्म कांतारको  
दौ प्रधानं ॥ किये नाग नागिन अधोलोक स्वामी । हरौ  
मान तू दैत्यको हो अकामी ॥ तुही कल्पवृक्षं तुही काम-  
धेनं । तुही दिव्यचिंतामणी नाग एनं ॥ पशू नर्कके दुःख  
से तू छुडावै । महास्वर्ग में मुक्तिमें तू बसावै ॥ करै  
लोहको हेमपाषाण नामी । रटै नाम सो क्यों न हो मोक्ष-  
गामी ॥ करै सेव ताकी करै देव सेवा । सुने वैन सो ही  
लहै ज्ञान-मेवा ॥ जपै जाप ताको नहीं पाप लगै । धरै  
ध्यान ताके सब दोष भाजै बिना तोहि जाने धरे भव घनेरे  
तुम्हारी कृपातै सरै काज मेरे ॥

इत्यादि शब्दोंमें भगवानको कर्ता कहा गया है ऐसा बोध होता है परन्तु वास्तवमें विचारकर देखाजाय तो कोई भी स्तोत्रकारन भगवानको कर्ता घोषित नहीं किया है । किन्तु कारणमें कार्यका उपचार करके कहा गया है । अर्थात् भगवानके गुणानुवाद करनेसे परिणामोंकी निर्मलता होजाती है । परिणामोंकी निर्मलतासे

कर्मोंकी निजरा होकर अशुभकर्मका फल नष्ट होजाता है । इस हेतुको लेकर ऐसा कहदिया जाता है कि हे भगवान तेरे ही प्रसाद से ऐसा हुआ है, ऐसा कह देनेसे कोई भी स्तोत्र स्तुतीका भगवान को कर्ता नहीं मानता । यदि ऐसा न माना जायगा तो अनेक आचार्योंने कर्तावादका खंडन भी किया है और उपरोक्त शब्दों में कर्ता भी ठहराया है तो क्या यह परस्पर विरोधी बात हैं ? कदापि नहीं देखो कुन्दकुन्द स्वामीने समयसारादि ग्रंथोंमें परके कर्तापनेका पूरीतरसे निषेध भी किया है और बोधपाहुडमें देवके स्वरूपका निरूपण करते हुये बतलाया है कि मनवांच्छित फलको देवे सो देव ।

“सो देवो जो अत्थं धम्मं कामं सुदेइ णाणं च ।

देवो ववगयमोहो उदयकरोभव्वजीवाणं” २५ ॥

टीका—स देवो यो ऽर्थं धनं निधिरत्नादिकं ददाति । धर्मं चारित्रलक्षणं वस्तुस्वरूपमान्मोपलब्धिलक्षणमुत्तमक्षमादि दशभेदं सु ददाति । सुष्ठु अतिशयेन ददाति । कामं अर्धमण्डलिक महामण्डलिक बलदेव वासुदेव चक्रवर्तीन्द्रधरणेन्द्रभोगं तीर्थकरभोगं च यो ददाति स देवः । सुष्ठु ददाति ज्ञानं च केवलज्योतिः ददाति । स ददाति यस्य पुरुषस्य यद्वस्तु वर्तते असत्कथं दातुं समर्थः यस्यार्थो वर्तते सोऽर्थं ददाति । यस्य धर्मो वर्तते स धर्मं ददाति । यस्य प्रब्रज्या दीक्षा वर्तते स केवलज्ञानहेतूभूतां प्रब्रज्यां ददाति । यस्य सर्वं सुखं वर्तते स सर्वं सौख्यं ददाति उक्तं च गुणभद्रेण गणिना—

“सर्वः प्रदति सत्सुखाप्तिमचिरात् सा सर्वकर्मक्षयात्  
सदृत्तात् स च तच्च वाधनियतं सोऽप्यागमात्सश्रुतेः  
सा चाप्तात् सच सर्वदोषरहितोरागादयस्तेऽप्यत-  
स्तं युतया सविचार्य सर्वसुखदं सन्तः श्रयन्तु श्रिये”

मारांश—यह है कि वीतराग भगवान का उपासक अपने आराध्य वीतराग देव का स्तवन स्तोत्रादि करते हुये उनको अपना निकटवर्ती हितैषी मित्र उपकारा मानकर भाव के आवेश में आकर ऐसा कह बैठते हैं कि जो वीतराग भगवान के स्वरूप के अनुरूप नहीं है। इस बातको उपासक जानते हुये भी वीतराग भगवान से सब कुछ मांग बैठते हैं। इसका कारण यही है कि स्तुती स्तोत्रादि करने की प्रणाली ही इस ढंग की है अतः इस पद्धति को समझनेवाले विद्वान तो ईश्वर वर्तृत्व बादी, स्तोत्र स्तुती करने वाले आचार्यादिकों को नहीं मानते। वे जानते हैं कि यह जैनागममें स्तोत्र स्तुती करने की एक प्रणाली है जो कारण में कार्य का उपचार कर वीतराग भगवान को कर्ता ठहरा दिया जाता है ऐसा न माना जायगा तो समंतभद्राचार्य जैसे तार्किक विद्वान भी स्वयंभू स्तोत्रमें सर्व तीर्थंकरोंकी स्तुती भगवान से अपनी अभीष्ट सिद्ध चाही है। जैसे अजितनाथ भगवान की स्तुती में कहा है कि “जिन श्रियं मे भगवान् विधत्ताम्” अर्थात् हे अजितनाथ भगवान मुझको मुक्ति रूपी लक्ष्मी देहु।

इसी प्रकार सम्भवनाथ स्वामीसे भी प्रार्थना की है कि हे सम्भवनाथस्वामी “ममार्य देयाशिवतातिमुच्चैः” अर्थात् मुझको उत्कृष्ट कल्याण परंपरा देवें। इत्यादि सब ही तीर्थंकरोंसे प्रार्थनाकी है तो क्या वे समंतभद्र स्वामी इस बातको नहीं जानते थे कि वीत-

राग भगवान किसीको कुछ देते लेते नहीं है फिर ऐसी स्तुति क्यों की ? तो कहना पड़ेगा कि यह एक स्तोत्र स्तुति करनेकी प्रणाली है जो कारणमें कार्य का उपचार कर कारण को कर्ता ठहरा दिया जाता है । इस प्रणालीको कोई न समझकर ऐसा मान बैठे कि भक्तों पर भगवान खुश होकर उनके दुःख दर्द दूर कर देता है । तो यह उनका समझना गलत है । वे जैनागमके आम्नायको ही नहीं समझते हैं । देखो स्व० पं० वृन्दावन कृत दुःखहरणस्तुतिमें क्या लिखते है “काहू को भोगमनोग करो काहू को स्वर्ग विमाना है । काहूको नाग नरेशपती काहूको ऋद्धिनिधाना है । अब मोपर क्यों न कृपा करते यह क्या अन्धेर जमाना है इनसाफ करो मत देर करो सुख वृन्द भयो भगवाना है ” एक तरफ तो ऐसा कहते हैं और इस ही तरफ यह कहते हैं कि “यद्यपि तुमारे रागादि नहीं यह सत्य सर्वथा जाना है । चिन्मूर्ति आप अनन्तगुनी नित्य शुद्ध दशा शिवधाना है । तद्यपि भक्तनकी भीड़ हरो सुख देत तिन्है जु सुधाना है । यह शक्ति अचित तुम्हारीका क्या पावे पार सयाना है ”

इस से यह सिद्ध होता है कि भगवान तो वीतराग हैं । इस कारण वे तो कुछ देते लेते नहीं है किन्तु वीतराग भगवानके भक्त वीतराग भगवान की स्तुती करते हैं अतः उनकी स्तुती में ( उनके गुणानुवाद ) यह शक्ति है कि भक्त जनों के दुःख स्वयमेव दूर होजाते हैं । जैसे पारसको स्पर्श करने मात्रसे लोहा कंचन हो जाता है । उसी प्रकार भगवान के गुणानुवाद करने से अशुभ कर्म झड़ जाते हैं या वे शुभरूप में परिणत हो जाते है । जैसे बादिराज सूरिके एकीभावस्तोत्रके प्रभावसे कुष्टरोग निमूर्ल नष्ट हो गया । मानतुङ्ग आचार्यके भक्तामर स्तोत्र के द्वारा सब बन्धन टूट गये, इत्यादि । यह सब भगवानकी भक्ति

का ही माहात्म्य है। जिसप्रकार मंत्रके द्वारा सर्पादिक का विष दूर हो जाता है उसी प्रकार भगवानकी स्तुति स्तोत्रादि द्वारा सब विघ्न बाधाएँ दूर हो जाती हैं, यह भगवानके गुणोद्गान में शक्ति है जिस से यह भान होता है कि मानो भगवानने ही हमारे दुःख दूर किये इसलिये ऐसा कहने में आता है कि हे भगवन "तुमारी कृपा से सरे काज मेरे" किन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि हम अन्यमतियों की तरह भगवानको कर्ता मानते हैं सभी पूर्वाचार्योंने ईश्वर कर्तावाद का खण्डन किया है जैसा कि आदिपुराणमें भगवान् जिनसेनाचार्यने किया है। उस के आधार पर—

“ईश्वर कर्ता हर्ता नाही रक्षक भी नहीं बनता है।  
 सृष्टी रचना है अनादिसे जो नहीं माने जडता है।  
 जिसको समझा कर्ता हर्ता विन पृथ्वी वह रहै कहाँ ?  
 है अमूर्तिक निराधार तो जगत बनाकर रखे कहाँ ? १  
 ईश अकेला क्या क्या रचता जगता प्रमेय अनन्ता है।  
 अभूतिक से ना जग बनता है विश्व मूर्तिकवंता है।  
 यदि बनता तो कैसे बनता क्या प्रमाण तुम दे सकता ?  
 मूर्तिक से ही मूर्ति बनती यह सिद्धान्त नहीं टल सकता २  
 विना उपकरण ईश्वर जगको कैसे कहो, बनाता है ?  
 जो पहिले उपकरण बनाकर फिर कहो जगत बनाता है।  
 तो उन उपकरणों को कैसे विन उपकरण घडाता है।  
 यदि दूजे उपकरणों से तो उनको कैसे रचाता है। ३  
 इस प्रकार जो होत अवस्था अन अवस्था है उसका नाम।  
 जो अनादि का है वह कारण तो अनादि का क्यों नहीं धाम।  
 स्वयं सिद्ध भी मानो ईश्वर है अनादि से भी कहते हो।  
 तो क्या बाधा जग अनादि में किसलिये सादि कहते हो ४

विना उपकरण जगतकी रचना ब्रह्म इच्छा से होती है ।  
 क्या इच्छासे जग बनता है ? भूठ कल्पना खोटी है ।  
 जगदीश्वर है कृत्य कृत्य तो करचुके हैं सारे काम ।  
 यदि नहीं है तो हैं अपूरण उनसे भी नहीं होता धाम । ५  
 जग व्यापक अरु अचल ईश तो हलन चलन ना कर सकता  
 हलन चलन विन सृष्टि न होती व्यापक अचलता सब खोता  
 निविकार है यदि ईश्वर तो विकारता क्यों मन भाती ।  
 जग रचनाकी इच्छा होती विकारता तब आ जाती । ६  
 क्या ईशका यह स्वभाव जो विन रचना ना चैन परे ।  
 ऐसा है तो है संसारी जग चिन्ता कर दुख भरे ।  
 अथवा ईश्वर क्रीडा अर्थी रचना कर सुख माना है ।  
 खेल कूद तो बालक करते ज्ञान हीन जग जाना है । ७  
 कर्मोदय अनुमार जीव का ईश्वर शरीर बनाता हैं ।  
 नर नरकादिक चारों गतिमें गति आकार रचाता है ।  
 मंभव ऐसा होता नाही वृथा युक्ति मत हिये धरो ।  
 जैसे तांती कपडा बुनता क्या ब्रह्मा यह नाम खरो ? ८  
 पुण्य पाप कर जीव जगत में नाना गतिमें भ्रमता है ।  
 पुण्य पापकालेखा करके ईश्वर फल को देता है ।  
 इस प्रकार की भूठी युक्ति महिमा भूठी गई है ।  
 न्यायाधीश भी न्याय करता क्या हम कहें गुसाई है ? ९  
 पराधीनता रहती इसमें ईश्वरता सब जाती है ।  
 निराबाध स्वाधीन सुखी है ईश्वरता कहां पाती हैं ।  
 पूर्वोपार्जित कर्मोदय से प्राणी सुख दुःख भोगे हैं ।  
 निःकारण अरु वृथा ईशका उसमें कारण झोके हैं । १०  
 गाछ गछीला आदि पदार्थ स्वतः फूल फल फला करे ।  
 हाड मांस मज्जादिक धातु स्वयं अन्नसे बना करे



इत्यादिक जो वस्तु अनन्ती ईस निमित्त बिन हुआ करे ।  
 वृथा निमित्त माना तुमने मिथ्या श्रेय सुधी न धरे ११  
 प्रभु जीवों पर वत्सल रखकर अथवा अनुग्रह चित्त धरके  
 इस कारण वह सृष्टी रचता ईस अबतार बन करके ॥  
 यह भी कारण है सब मिथ्या सुख सामग्री है कहूं नाहि  
 दुःख मय वस्तु जगतमें देरी अतः विश्वका करता नाहि । १२  
 बुद्धिमान जो कर्ता हो सुख मय जगत बना देता ।  
 वायव घघेरा रीछ रोम्भादिक दुष्टों को ना रच देता ।  
 असत्य वस्तु ना पैदा होती सतका कभी न होत विनाश ।  
 यह स्वभाव है अटल जगतका इसका कैसे होत विनाश १३  
 सत्तारूप से जो मौजूदा ईश्वर उसमें रचता क्या ?  
 अथवा असत् की रचना करता खर विशाण बनाता क्या ?  
 जैसे ग्राम नगर की रचना करे चतुर कारीगर है ।  
 तैसे सत् प्रमेय रचना में ईश्वर निपुण कारीगर है । १४  
 असत् कल्पना सुखदायक सुनारवत उसको समझो ।  
 सुनार ना सोनेका करता कुण्डलादि कर्ता समझो ।  
 तैसे वस्तु पलटने वाला है असंख्य स्वीकार करो ।  
 अतः विश्वका कर्ता नाहि सत्य पक्ष का मान करो १५  
 मुक्त जीव का ईश्वर करते कृत्य कृत्य भी हो चुके ।  
 इस कारण वह वीतराग है विश्व बनानेमें किम दुके ?  
 कर्मोदय क्या बाधी उनके तुम हम जैसा समझो ईश ।  
 तुम हम जैसा क्या कर सकता मिथ्यावादी नमावो शीश १६  
 जो पहले तो जगत बनावे पीछे उसका करे विनाश  
 ऐसी दुष्ट बुद्धि क्यों होती फिर क्या नई लगाई आश  
 या दुष्टोंको मारण हतू ईश्वर प्रलय कराता है  
 कैसा अच्छा न्याय ठहराकर मूर्खोंको समझाता है १७

जो सज्जन विष वृक्ष लगावे अपने आप न डारे काट ।

तो क्या ऐसा संभव सबका ईश्वर करदे सपन पाट ।

कीच लगा क्या धोना अच्छा अच्छा है ना स्पर्श करे

वह कहां की है बुद्धिमानी ? दुष्ट बनाय संहार करे १=

विरधी धर्म न वस्तु मांहि ना स्वभावको तजती है ।

अग्निमें जो रहै उष्ण तो शीतलता नहीं भजती है ।

इस सिद्धान्त अनुसार वस्तुका ना स्वभाव भी हट सकता

अतः ईस भी जगत बना कर फिर विनाश क्या कर सकता ? १६

अब ईश्वरकी रक्षा परखो कैसी अच्छी किया करे ।

निस दिन असंख्य प्राणी मरते उन पर क्यों न दया धरे ?

अथवा केवल भक्त वचावे भक्तों को क्यों मरने दे ?

नित प्रति भक्त पिटाये जाते दुखमें क्यों वह पड़ने दे । २०

मंदिर मूर्ति टूटे उनकी कैसे समझे रक्षावान ।

क्या ईश्वरमें शक्ति नहीं । अथवा तोड़ कटी बलवान ?

क्यों कर रक्षा ना वे करते इसका जरा करो विचार

मिथ्यावाद को दूर हटा कर प्रगट करहु सत्य विचार : १

उक्त हेतुसे ईश्वर करता हरता नाही रक्षक वान

मिथ्याबुद्धिसे कर्ता माने अतः करता वादी भूठ बखान ।

विश्व अनादिमें जिय भ्रमता कर्मोदयसे जगत जहान

सम्यक् सहित तपश्चरण करके करें जीवका (शशि) कल्याण २२

इत्यादि युक्तियोंसे ईश्वर कर्तापनेका खंडन किया है फिर

उनको कर्ता मान कर उनकी भुक्ति करें यह बात तो बन नहीं

सकती अतः स्तुति स्तोत्रोंमें जो आचार्योंने ईश्वर कर्तापने के

शब्दों का प्रयोग किया है वह कारण में कार्य का उपचार करके

किया है । वर्तमान समयमें भी यह पद्धति देखनेमें आती है कि

कोई किसी के जरिये लाभ उठाता है तो यही कहनेमें आता है

कि इनकी मेहरवानीसे हमको लाभ मिला है । किन्तु वास्तव में देखा जाय ता लाभ मिला है अपने अंतराय कर्म के क्षयो-पशमसे और अपनी मेहनतसे ( पुरुषार्थसे ) दूसरा तो केवल निमित्त मात्र है उसी निमित्तको मुख्य करके यह कह दिया जाता है कि उनकी मेहरवानी से ऐसा हुवा है उसी प्रकार भगवानकी भक्ति करनेसे परिणामोंकी विशुद्धि हो जाती है और अशुभ कर्मकी निजरा होकर अशुभ कर्मके उदयसे आने वाली बाधाएँ टल जाती है इस कारण यह कह दिया जाता है कि हे भगवान तुम्हारी कृपासे यह मेरे दुःख दूर होगये हैं । वास्तवमें देखा जाय तो दुःख दूर हुवा अपने ही पुरुषार्थके द्वारा परिणामों की विशुद्धि करने से कि परिणामों की विशुद्धि हुई भगवानके गुणोद्गात करनेसे इसलिये उनके गुणोंका मुख्य लक्ष्य करके यह कह दिया जाता है कि हे भगवान ! यह तुम्हारी ही कृपा है । ऐसा न्याय है जो कृत्यज्ञ पुरुष होता है वह जिस निमित्त से जो कार्य सिद्ध हुआ है उस निमित्त का उपकार नहीं भूलते हैं । वस, यही कारण है कि भगवान के निमित्त से हमारे परिणामों की विशुद्धि होकर हमारा कार्य सिद्ध हो जाता है इसलिये हम भगवानके गुणोंके स्मरण का उपकार मान कर उनके प्रति अपनी कृतज्ञता प्रगट कर कहते हैं कि “तुम गुण चिन्तित नशत तथा भय, व्यो घन चलत समीर” अर्थात् तुम्हारे गुणोंमें ही वह शक्ती है जो तुम्हारा गुण चिन्तित करने करता है उनका सब दुःख दूर होकर वह निर्भय हो जाता है जैसे पवनके जोग से घन ( बादल ) छिन्न भिन्न हो जाते हैं । इसके उदाहरण एक नहीं अनेक हैं । जो व्यक्ति भगवानके चरणोंमें संलग्न हो कर पूर्णतया आत्माके साथ अपना दुःख निवेदन करता है तो उनका दुःख अवश्य ही दूर हो जाता है । यह भगवानकी भक्तिकी अचिन्त्य महिमा है अतः वादिराज सूरि कहते हैं कि—

“आनन्द आँसू वदन धोय तुम सो चित साने । गद  
गद सुरसों सुयश मंत्र पढि पूजा ठाने । ताके बहु विधि  
व्याधि व्याल चिरकाल निवासी भाजैं थानक छोड देह  
वांवई के वासी । ३ दिवते आवनहार भये भविभाग उदय  
बल । पहले ही सुर आय कनक मय कीय मही तल ।  
मन गृह ध्यान द्वार आय निवसों जग नामी । जो सुव-  
रन तन करो कौन यह अचरज स्वामी । ४ प्रभु सब  
जगके विना हेतु बांधव उपकारी । निरावरण सर्वज्ञ  
शक्ति जिनराज तिहारी । भक्ति रचित मम चित्त सेज  
नित वास करोगे । भरे दुःख सन्ताप देख किम धीर  
धरोगे । ५ भव वनमें चिर काल भ्रम्यो कछु कहिय न  
जाई । तुम धुति कथा पियूष वापिका भागन पाई । शशि  
तुषार घनसार हार शीतल नहिं जा सम । करत न्हान  
ता माहि क्यों न भव ताप बुझै मम । ६

इत्यादिक शब्दों में बादिराजसूरने स्तुती की जिससे कुछ  
रोग दूर हुआ इसी प्रकार मानतुङ्ग आचार्य ने आदिनाथ भग-  
वानकी स्तुती की थी जिससे उनके बन्धन सब खुल गये जिसकी  
कथा सब जानते ही है जिनेन्द्र की भक्ति से क्या २ नहीं होता ?  
सब कुछ होता है । भक्ति मार्ग मोक्ष मार्ग में प्रधान अंग है ।  
इसलिये आचार्य कहते हैं कि—

“एकापि समर्थेयं जिनभक्ति दुर्गति निवारयितुं ।

पुण्याणि च पूरयितुं दातुं मुक्तिश्रिषं कृतिनः ”

“जिने भक्ति जिने भक्ति जिने भक्ति: सदाऽस्तुमे सम्य-  
क्त्वमेन संसारवारणं मोक्ष कारणं” इत्यादि—

जब जिनेन्द्रदेवकी भक्तिसे सम्पूर्ण दुःखों का नाश होकर परंपरा अविनाशी मोक्ष सुखकी प्राप्ति होती है तब इस भक्तिमार्ग (व्यवहार धर्म) का लोप करना मोक्ष मार्ग का ही लोप करना है । फलतः सोनगढ के अनुयाई सज्जन इस भक्ति मार्ग को ईश्वर कर्त्ता वाद का रूप देकर अन्य मतावलम्बियोंकीतरह दि० जैनमत की मान्यता का सादृश्यपना दिखलाकर भोले जीवोंको इस भक्ति मार्ग से वंचित रखते हैं यह महान अनर्थकारी प्रचार है । बाह्य प्रवृत्ति और शब्दोंका प्रयोग तो प्रायः करके सब मतावलम्बियों के सादृश्य ही दिखाई पड़ते हैं परन्तु अन्तरंग मान्यता में बड़ा भारा अंतर है जिसको भोले जीव समझते नहीं उनको तो जैसा समझा दिया जाता है वैसा समझ लेता है । परन्तु समझाने वाला यदि जान बूझकर अपना स्वार्थ सिद्ध करने के लिये उल्टा समझाकर मोक्ष मार्ग से विमुख कर देता है तो इससे बढ़कर और अन्याय क्या होगा ? अन्याय करनेसे भी अन्याय प्रवृत्ति करने वाले को पाठ ठोकना उनकी हां में हां मिलाना उसका साथ देना उसको अच्छा कहना इसके समान कोई दूसरा पाप नहीं है उदाहरण स्वरूप वसुराजा को ही ले लीजिये वह झूठ बोलने से ही नर्क गया सो बात नहीं है किन्तु परवतकी हिंसा प्रवृत्ति का समर्थन किया इसलिये वह सिंहासन सहित जमीनमें धंस गया और मरण करके नर्क धरामें जा पहुँचा । अतः शास्त्रीजी आप सोनगढके आगम विरुद्ध सिद्धांतका समर्थन कर रहे हैं इससे अधिक दूसरा कोई भी पाप नहीं है मोक्षमार्ग की प्रवृत्ति व्यवहार धर्मका लोप करना यही सबसे तीव्र मिथ्यात्व है इसका फल अवश्य भोगना पड़ेगा ।

कुन्दकुन्द स्वामी ने केवलज्ञानी आत्मा को ही रागद्वेष का अकर्ता कहा है न कि अज्ञानी जीवको भी रागद्वेषका अकर्ता कहा है ? यदि रागद्वेष का भी आत्मा कर्ता नहीं है तो क्या उसका कर्ता पुद्गल जड़ पदार्थ है ? कदापि नहीं । जड़ पदार्थ भी रागद्वेष करने लग जाय तो उसके चेतना माननी पड़ेगी इस हालत में जड़ चेतन एक हो जावेगा । इसलिये रागद्वेष परिणाम का कर्ता सर्वथा आत्मा नहीं है ऐसा कहना सर्वथा आगम विरुद्ध है । कुन्दकुन्द स्वामी ने रागद्वेष का कर्ता आत्मा ही को घोषित किया है यह कथन हम ऊपर कर आये हैं तो भी यहां पर स्पष्ट करनेके लिये और भी उद्धृत कर देते हैं । देखो समयसार नाटक—

“शुद्ध भाव चेतन अशुद्ध भाव चेतन दुहुँकों करतार जीव और नही मानिये । कर्म पिंडको विलास वर्ण रस गंध फास करता दुहुँ पुद्गल पखानिये । तातें वरणादि गुण ज्ञानावरणादि कर्म नाना परकार पुद्गल रूप जानिये । समल विमल परिणाम जे जे चेतनके ते ते सब अलख पुरुष यों वखानिये”

अर्थात् अलख पुरुष कहिये भगवान ऐसा कहते हैं कि समल विमल परिणामों का कर्ता आत्मा ही है दूसरा कोई नहीं है इसका निषेध नहीं किया जा सकता क्योंकि उसका उपादान आत्मा ही है पुद्गल नहीं ।

पूर्वाचार्योंने निमित्तके बिना कार्योत्पत्ति नहीं होती ऐसा घोषित किया है “ बिना निमित्ते न कुतो निवृत्तिः ” ऐसा हम ऊपर बतला चुके जब निमित्त के बिना कार्य सिद्ध नहीं होता वितनमित्तको मुख्य करके कारण में कार्य का उपचार करके

निमित्त को भी हम कार्य का कर्ता कह सकते हैं जैसा पूर्वाचार्यों के अनेक स्थलों पर कहा है। इस बातको आप भी स्वीकार करते हैं।

“ इस प्रकार हम देखते हैं कि शास्त्रों में निमित्त कारण का निमित्त आलम्बन साधन हेतु प्रत्यय, कारण प्रेरक उत्पादक कर्ता हेतु कर्ता, और निमित्त कर्ता इत्यादि विविध रूप से कथन किया गया है ”

पृष्ठ २१० जैनतत्त्वमीमांसा

जब पूर्वाचार्यों ने शास्त्रों में निमित्त कारणों को भी कर्ता, घोषित किया है तब भगवानकी स्तुति स्तोत्रादिक निमित्त कारणों से हमारे अभीष्टकी सिद्धि होती है तो हम यदि भगवान को हमारे अभीष्टकी सिद्धि करने वाले कह दें-तो इसमें कौन सा मिथ्यात्व है और कौन सी आगम विरुद्ध बात है ? क्योंकि हम भगवानको उपचारसे कर्ता मानते हैं न कि अन्य मतावलम्बियों की तरह साक्षात् कर्ता मानते हैं जो मिथ्यात्वका प्रसंग आवे। अतः भक्ति मार्गको मिथ्यात्व बताकर मिथ्यात्व की पुष्टि करना है यह आगम विरुद्ध बात है और मिथ्यात्व वर्धक है कारक अपेक्षा भी घटका कर्ता कुम्भकार को कहा जाता है यह भी लोकव्यवहार प्रसिद्ध है यह भी एक नय अपेक्षा कर्ता सत्य है। लोक व्यवहार भी सत्य के आधार पर ही चलता है। अन्यथा लोक व्यवहार की भी शृंखला बिना भिन्न हुये बिना नहीं रहती।

स्व उपादान की अपेक्षा देखा जाय तो घटका कर्ता सृष्टिका है सृष्टिका से ही घटोत्पत्ति होती है। सृष्टिका का ही यह कर्म है सृष्टिका ही इसका करण है सृष्टिका ही इस का सम्प्रदान है सृष्टिका ही इसका अपादान है और सृष्टिका ही इसका अधिकरण है

किन्तु निमित्त की अपेक्षा घटका कर्ता कुम्भकार है क्योंकि वह घट रूप क्रिया निष्पत्ति के प्रति कुम्भकार होता है। कुम्भ उसका कर्म हैं चक्रादि उसका करण, है जल धारण रूप उसका प्रयोजन सम्प्रदान, है कुम्भकार का अन्य व्यापार से अलग होकर इसमें लगना अपादान है पृथ्वी आदि उसका अधिकरण आधार है इस प्रकार घटका कर्ता कुम्भकार का होना संभव है क्योंकि घटोत्पत्ति स्वयमेव केवल मृत्तिकासे नहीं होती कारण कुम्भकारादि होने से ही मृत्तिका से घटोत्पत्ति होती है।

अब कुम्भका घटरूप परिणमन करने वाली मृत्तिका को खानसे लाकर चलता है फिर उसमें पानी देता है तत्पश्चात् उस मृत्तिका को रोंधते हैं अर्थात् उसमें चिकनाई लोचादि घटरूप होनेका वल पैदा करते हैं। उस मृत्तिकामें पड़ी पड़ी अपने आप घटरूप होनेकी शक्ति उत्पन्न नहीं होती अतः कुम्भकार ही उस मृत्तिकामें घटरूप परिणमन करनेका वलदान पैदा करते हैं इसका नाम है वलदान निमित्त। फिर वह कुम्भकार उस मृत्तिका को घटरूप परिणमन कराने में प्रेरणा करता है इसलिये वह कुम्भकार प्रेरक निमित्त कारण भी है तथा चाक चीवर आदि सहाय निमित्त कारण हैं उनके बिना भी घटोत्पत्ति नहीं होती अतः कार्योत्पत्ति केवल उपादानसे ही होना आप जो सोनगढ़ के सिद्धान्तानुसार मानते हैं वह सर्वथा आगमविरुद्ध मिथ्या है बिना निमित्तके उपादान केवल पंगूवत पडा रहता है इसलिये आचार्योंने कार्योत्पत्ति में निमित्त नैमित्तिक दोनोंका सम्बन्ध बतलाया है अर्थात् नैमित्तिक के साथ वलदान प्रेरक, सहायक आदि निमित्त हो तो नैमित्तिकका कार्य निष्पन्न हो सकता है अन्यथा नहीं इस हेतुसे निमित्तमें कारणमें कार्य का उपचार करके आचार्योंने कारणको भी कर्ता कहा है यह सर्वथा असत्य नहीं है। नय अपेक्षा सब सत्य है। एकान्त वाद सब मिथ्या है।



विना निमित्तके कार्योत्पत्ति नहीं होती ऐसा माननेमें आप को यह भय लगता है। कि ऐसा माननेके उपादान अपरिणाम। ठहरता है इसलिये आप निमित्त को अकिञ्चित्कर मानते हैं यह आप की भ्रम धारणा है। क्योंकि सर्व पदार्थ परिणमन-शील है चाहे शुद्ध द्रव्य हो चाहे अशुद्ध हो सबमें परिणमन शक्ति मौजूद है तो भी उस परिणमन में निमित्त की आवश्यकता पड़ती है। धर्म अधर्म आकाश और शुद्ध जीव तथा शुद्ध पुद्गल परमाणु इनके षट् गुण हानि वृद्धि रूप परिणमन में काल द्रव्य निमित्त कारण पड़ता है इस बातको आप भी स्वीकार करेंगे फिर निमित्त अकिञ्चित् कर है वह केवल कार्य के समय उपस्थित रहता है ऐसा कहना न्याय आगम आर युक्तिसे सबर्था शून्य है क्योंकि ऐसा आप लोग एक भी कार्यकी उत्पत्ति नहीं बता सकेंगे जो निमित्त तो खड़ा खड़ा देखता रहै और उपादानसे स्वयंमें कार्य का निर्माण होजाय अतः निमित्तों को अकिञ्चित्कर ठहराकर मोक्षमार्गका साधन भूत देवपूजा गुरुपास्ति स्वाध्याय तीर्थयात्रादि भक्तिमार्गका लोप करना घोर अन्याय है। आपने “कर्तृकर्म मीमांसा” के अनुसार ही “षट् कारक मीमांसा” में भी एकान्त पक्षको ग्रहणकर व्यवहार धर्म का लोप करनेकी पूरी चेष्टा की है और सोनगढके एकान्त वादकी पुष्टि करनेमें पूर्णतया प्रयत्न किया है अर्थात् व्यवहार निर्पेक्ष, केवल निश्चय सापेक्ष षट् कारकों की सिद्धि की गई है इसलिये यह कथन एकान्तवादसे दूषित है क्योंकि जबतक निश्चय स्वरूप की प्राप्ति नहीं होती तबतक निश्चय स्वरूपकी प्राप्तिके लिये व्यवहार करना पड़ता है।

“जहं ध्यान ध्याता ध्येयको विकल्प वच भेद न जहां।

चिद्भाव कर्म चिदेश कर्ता चेतना क्रिया तहां ॥

तीनों अभिन्न अखण्ड शुद्ध उपयोगकी निश्चल दशा ।

प्रगटी जहाँ दृग ज्ञान व्रत ये तीनधा एके लसा”

यह अवस्था वारहवें गुणस्थान के अंतको है । इसके पहिले जो अर्थात् वारहवें गुणस्थानके पहले चौथे गुणस्थान तक तो सालम्बन अवस्था ही है अतः सालम्बन अवस्था है वह व्यवहार है इसीलिये पंचास्तिकायकी टीकाकार लिखते हैं कि—

“व्यवहार नयेन भिन्नसाध्य साधनभावमवलम्ब्यानादि भेदवासित बुद्धयः सुखेनैवावतरन्ति तीर्थ प्राथमिका”

गाथा १७२

अर्थात् अनादि कालसे भेदवासित बुद्धि होनेके कारण प्राथमिक जीव व्यवहार नयसे भिन्न साधन साध्य भावका अवलम्बन लेकर सुखसे तीर्थका प्रारंभ करते हैं । यह बात असिद्ध नहीं है । प्रथम अवस्था में व्यवहारका शरण तीर्थके समान है । इस बातको इस व्यवहार की सार्थकता बतलाते हुये पहले प्रगट कर आये हैं । बिना व्यवहारके निश्चयकी सिद्धि आज तक किसी के न हुई और न किसी के आगे भी हो सकेगी । इसलिये आप जो यह लिखते हैं कि “जो व्यवहार कथन है वह मूल वस्तुको स्पर्श करनेवाला न होनेसे उपचरित है, अभूतार्थ है और कर्ता कर्म आदिकी वास्तविक स्थितिकी विडम्बना करनेवाला है । जो पुरुष व्यवहार कथनका आश्रय कर प्रवृत्ति करते हैं वे शुद्ध आत्मस्वरूप की उपलब्धि में समर्थ नहीं होते अतएव संसारके ही पात्र बने रहते हैं ” पृष्ठ १४५

यह आपका कथन व्यवहार निर्वेक्ष केवल निश्चय परक है इसलिये मिथ्या है । व्यवहार सापेक्ष कथन ही वस्तुत्व सही और आदरणीय होता है । इसका कारण यह है कि मोक्षमार्गकी शुरुआत चौथे गुणस्थानसे होजाती है और जहाँ मोक्षमार्ग की शुरु-

आत हुई कि वही से शुद्धोपयोग की शुरुआत प्रारंभ हो जाती है किन्तु इसकी पूर्णता तेरहवें और चौदहवें गुणस्थानमें जाकर होती है। इसलिये जबतक शुद्धोपयोगकी पूर्णता अर्थात् शुद्धोपयोगकी निश्चलदशा नहीं होती तबतक निश्चल शुद्धोपयोगकी पूर्ण अवस्था प्राप्त करनेकेलिये प्रयत्न ( पुरुषार्थ ) करना पड़ता है उसीका नाम व्यवहार है यदि ऐसा न माना जायगा तो “ तपसा निर्जरा च ” यह तत्त्वार्थकारका वचन मिथ्या सिद्ध होगा। अर्थात् तपसे निर्जरा और संवर होता है और तप है सो अनशनादिके भेदसे बारह प्रकारके हैं वे सब व्यवहार हैं ध्यान हैं सो भी जहां तक सालम्बन है ध्यान ध्याताका विकल्प है तहां तक व्यवहार पर-क ही है। इस व्यवहार पर ध्यानसे और अनशनादि अन्य तपों के द्वारा पूर्वसंचित कर्मों की निर्जरा होकर आत्मामें इतनी विशुद्ध पवित्रता आजाती है कि जिससे जो कर्मोंके निमित्तसे परिणमोंमें चंचलता, सकम्पना हो रहा था वह कारणके अभावमें कार्यका अभाव होकर परिणामोंमें निश्चलध्यान करने की सामर्थ्य प्रगट हो जाती है इसलिये व्यवहार परमार्थका साधन भूत है आप जो व्यवहार को “ उपचारित और बिडम्बना ” रूप घोषित करते हैं और कहते हैं कि “ जो व्यवहार कथन है वह मूलवस्तुको स्पर्श करने वाले न होनेसे उपचारित हैं ” जब व्यवहार कथन मूलवस्तुका स्पर्शन ही नहीं करता है तो वह उपचारित कैसा ? और वह अभूतार्थ कैसा ? क्योंकि पर्यायाश्रित कथन को ही अभूतार्थ और उपचारित कथन कहते हैं इस बात को हम पहले सिद्ध कर आये हैं। भूतार्थ कहो या द्रव्यार्थिक कहो अथवा निश्चयात्मक कहो ये सब एकार्थवाची शब्द हैं। और अभूतार्थ कहो या पर्यायार्थिक कहो अथवा व्यवहार कहो ये सब एकार्थ वाची शब्द हैं तथा उपचारित हैं वह व्यवहार नष्टका ही भेद हैं। और व्यवहार नष्ट है वह गुण गुणीमें भेद कल्पना करता

है इस लिये भेद का नाम ही व्यवहार है फिर व्यवहार है। मूलवस्तुका स्पर्श ही नहीं करना ऐसा करना क्या यह न्याय संगत है? कभी नहीं व्यवहार नय ही उपचरित हैं और वह वस्तु के पर्यायोंका कथन करने वाला है इसलिये वस्तुको स्पर्श नहीं करता ऐसा कहना सर्वथा मिथ्या है क्योंकि पर्यायें वस्तुसे भिन्न दूसरा कोई पदार्थ नहीं है अतः पर्यायोंका प्रतिपादन करने वाला व्यवहार नय मूल वस्तुके स्वरूपका अच्छी तरह बोध करा देता है इस बात को हम ऊपरमें अच्छी तरह भिन्न कर आये हैं इस लिये यहां पर दुबारा बताने की आवश्यकता नहीं है।

पर्यायार्थिक नय को ही व्यवहार नय कहते हैं। इस बातका प्रमाण यह है—

“पर्यायार्थिकनयइति यदि वा व्यवहार एव नामेति  
एकार्थोयस्मादिह सर्वोप्युच्चारमात्रः स्यात्

### ५२१ पंचांशायी

अर्थात् पर्यायार्थिक नय कहो अथवा व्यवहार नय कहा दोनों का एक ही अर्थ है सभी उपचार मात्र है।

व्यवहार नयके भेद—

“व्यवहारनयो द्वेधा सद्भूतस्त्वथभवेद सद्भूत ।

सद्भूतस्तद्गुण इति व्यवहारस्तत्प्रवृत्तमात्रत्वात् ५२५

अर्थात् व्यवहार नयके दो भेद हैं। सद्भूत व्यवहार नय असद्भूत व्यवहार नय। सद्भूत उस वस्तुके गुणोंका नाम है व्यवहार उसकी प्रवृत्तिका नाम है। भावार्थ—किसी द्रव्यके गुण उसी द्रव्यमें विवक्षित करने का नाम ही सद्भूत व्यवहार नय है। यह नय उसी वस्तुके गुणों का विवेचन करता है। इसलिये यथार्थ है। अतः सत्यार्थ को मिथ्या कहना इससे बढ़कर और क्या अन्याय हो सक्ता है? कुछ भी नहीं। मूलभूत आपके चार

विषय हैं ? १-व्यवहारका लोप करना :—निमित्तको अकिंचितकर ठहराना ३-क्रमबद्ध पर्याय की सिद्धि करना ४-उपादान की योग्यता से ही कार्य का सम्पादन होना वस इन्ही चार विषयों को घुमा फिराकर १२ अधिकारों में “ जैनतत्त्वमीमांसा ” की गई है। इसके अतिरिक्त और कुछ भी तत्त्व मीमांसा नहीं है। जिसपर विचार किया जाय।

षट् कारकों की प्रवृत्ति निमित्त और उपादानके आश्रयसे होती है दोनों में परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। यद्यपि मृत्तिका का घट परिणमनरूप व्यापार मृत्तिका में ही हो रहा है और कुम्भकार का घट निर्माण रूप अनुकूल व्यापार अपने में हो रहा है दोनों का परिणमन स्वतंत्र है तथापि कुम्भकारादिके विना मृत्तिका द्वारा स्वयमेव घटकी उत्पत्ति नहीं होती और न मृत्तिका विना कुम्भकार भी घटोत्पत्ति कर सकता है दोनोंका सम्बन्ध मिलनेसे ही घटोत्पत्ति हो सकती है अन्यथा नहीं। इसलिये घटका कर्ता कुम्भकार कहा जाता है कुम्भ कर्म है। चक्र और चीवर आदि करण हैं। जल धारण रूप प्रयोजन सम्प्रदान है कुम्भकारका अन्य व्यापार से निवृत्ति होना अपादान है और पृथ्वी आदि अधिकरण है। इस प्रकार षट् कारक की प्रवृत्ति होती है यह असत्य नहीं है। यद्यपि सर्व ही पदार्थों का परिणमन स्वतंत्र है क्योंकि सब ही पदार्थ परिणमनशील है। इसलिये सबका परिणमन स्वतंत्र रूपसे क्षण क्षण में होता ही रहता है। तथापि उस परिणमन में अन्य द्रव्य निमित्त कारण अवश्य पड़ते हैं। इससे यह नहीं समझना चाहिये कि अन्य द्रव्यके निमित्त विना उस का परिणमन स्वभाव ही नष्ट हो जाता हो किन्तु प्रत्येक पदार्थके परिणमनमें अन्य पदार्थ सहायक होते ही हैं विना सहायताके किसी द्रव्यका स्वतंत्र परिणमन नहीं

होता शुद्ध जीवके या परमाणुओंका परिणमन भी कालद्रव्यके निमित्तसे ही होता है। यदि ऐसा न माना जायगा तो “धर्मास्तिकायाभावात्”, यह सूत्र मिथ्या सिद्ध होगा क्योंकि मुक्तजीवका ऊर्ध्वगमन स्वभाव है इसलिये धर्मास्तिकायके अभावमें भी मुक्तजीवोंका गमन स्वतंत्ररूपसे आकाशमें होते रहना चाहिये मो होता नहीं जहां धर्मास्तिकाय का सभाव है वहीं तक मुक्तजीवोंका गमन है आगे नहीं। इससे कोई अह्न यह मान बैठे कि मुक्तजीवोंमें इसके आगे जानेकी योग्यता नहीं है इसलिये वे लोकशिखरके आगे नहीं जाते किन्तु यह बात नहीं है मुक्तजीवों में उसके आगे जानेकी योग्यता मौजूद है क्योंकि वे अनन्तशक्तिके धारक हैं इस कारण वे अनन्तानन्त कालतक लोकशिखर पर विराजमान रहते हैं उससे मम नहीं होते इसलिये अनन्तशक्तिके धारक होनेसे उनमें आगे जानेकी योग्यता विद्यमान है परन्तु आगे जानेके लिये निमित्त कारण धर्मास्तिकायका अभाव होनेसे वे आगे गमन नहीं कर सकते।

जिस प्रकार विना पटरीके इंजिन नहीं चल सकता जहां तक पटरी रहती है वहां तक ही वह चल सकता है आगे नहीं। इससे यह नहीं कहा जा सकता कि उसमें उससे आगे जाने की योग्यता नहीं है। उसमें उसमें आगे जाने की योग्यता (शक्ति) मौजूद है पर पटरी का आगे अभाव है इस कारण विना पटरीके चलनेकी उसमें शक्ति नहीं है यदि पटरी उसके आगे और लगा दी जावे तो वह उसके आगे भी चल सकता है। चलनेकी शक्ति उसमें मौजूद है पर विना पटरीके चलनेकी शक्ति उसमें नहीं है उसमें इतनी ही योग्यता है कि वह पटरीके सहारे चल सके इसी प्रकार मुक्त जीवमें लोकाकाश के आगे ऊर्ध्व गमन करनेकी योग्यता रहने पर भी धर्म द्रव्यके सद्भाव विना लोकाकाशके

आगे गमन वे नहीं कर सकते क्योंकि कारणके अभावमें कार्य का अभाव अवश्यम्भावी होता ही है। विना निमित्तके नैमित्तिक कार्य नहीं होता यह अटल नियम है। यदि होता हो तो निमित्तों को अकिंचित कर मानने वाले सज्जन करके बतलावें अन्यथा निमित्त अकिंचितकर नहीं है ऐसा स्वीकार करें।

आप जो कहते हैं कि 'सामान्य नियम यह हैं कि प्रत्येक द्रव्य ध्रुव स्वभाव होकर भी स्वभावसे परिणमनशील है। उससे पृथक अन्य द्रव्य उसे परिणमन करावें तब वह परिणमन करे अन्यथा वह परिणमन न करे तो परिणमन करना उसका स्वभाव नहीं ठहरेगा इसलिये जिस द्रव्यके जिस कार्यका जो उपादान लक्षण है उसके प्राप्त होनेपर वह द्रव्य स्वयं परिणमन कर उस कार्यके आकार को धारण करता है यह निश्चित होता है और ऐसा निश्चित होनेपर कारकका जो क्रियाको उत्पन्न करता है वह कारक कहलाता है यह लक्षण अपने उपादानरूप मिट्टीमें ही घटित होता है क्योंकि परिणमन रूप क्रिया व्यापारको मिट्टी स्वयं कर रही है कुम्भकार चक्र चोवर और पृथिवी अदि नहीं "

—जैन तत्त्व मोमांसा पृष्ठ १३३

इस कथन से आप यह सिद्ध करना चाहते हैं कि प्रत्येक पदार्थ स्वयं परिणमनशील है और वे स्वयं परिणमन करते हैं, उसके परिणमन करनेमें अन्य पदार्थ सहायक नहीं माने जा सकते क्योंकि अन्य पदार्थको उसमें सहायक माननेसे वह स्वयं अपरिणामी ठहरता है इसलिये उपादानमें जिस समय जो कार्य उत्पन्न होता है वह उस कार्यरूप आकार को स्वयं परिणमन करता है। जैसा कि मिट्टी स्वयं घटरूप परिणमन करती है कुम्भकारादि नहीं। किन्तु इस कथनसे न तो निमित्त ही अकिंचितकर सिद्ध होते हैं और न व्यवहार न ही मिथ्या सिद्ध होता है क्योंकि प्रत्येक पदार्थ परिणमनशील है इसलिये वह

परिणमन करता है यदि वह परिणमन शील न हो तो दूसरा द्रव्य उसको परिणमन नहीं करा सकती ऐसा होने पर भी प्रत्यक्ष पदार्थ निमित्तानुसार ही परिणमन करता है यह अटल सिद्धान्त है यदि मिट्टी को कुम्भकारादिका निमित्त न मिले तो वह स्वयं घटरूप परिणमन करनेमें असमर्थ है घट रूप परिणमन करने वाली मिट्टी में घटरूप परिणमन करनेका बल ( योग्यता ) बिना कुम्भकारादि निमित्तोंके असिद्ध है । इस बातको आप भी स्वीकार करते हैं “ उपादान के अपने परिणमनरूप क्रिया व्यापार के समय ये कुम्भकार आदि बलाधान निमित्त होते हैं । इतना अवश्य है ”

जैन तत्त्व मीमांसा पृष्ठ १३४

जब बलाधान निमित्तके ( कुम्भकारादिके ) होने पर ही मिट्टी घटरूप परिणमन करती है अन्यथा नहीं तब निमित्त अकिंचितकर कैसा ? अतः यह भय दिखलाना कि उपादानके परिणमनमें दूसरा द्रव्य निमित्त मान लेनेसे वह स्वयं अपरिणाम। ठहरता है यह निःसार बात है क्यों कि— दूसरे पदार्थके निमित्तानुसार परिणमन करना यह जीव और पुद्गलमें स्वयं परिणमन शालता सिद्ध होती है । तथा जीव और पुद्गलका अनादिकालसे पारस्परिक सम्बन्ध चला आ रहा है इसलिये जैसा जैसा इनको निमित्त मिले वैसा वैसा यह दोनों परिणमन करते रहते हैं जब तक इनका पारस्परिक सम्बन्ध रहेगा तब तक यह निमित्तानुसार परिणमन करते रहेंगे । अतः षट् कारकोंकी प्रवृत्ति स्वयं उपादानमें होते हुये भी वह प्रवृत्ति बाह्य निमित्तानुसार ही होती है यह बात असिद्ध नहीं है । अर्थात् निश्चयसे अभिन्न कारक होने से कर्म और जीव स्वयं अपने २ स्वरूप के कर्ता है कर्म कर्मरूपसे प्रवर्तमान पुद्गल स्कन्ध रूपसे कर्तृत्वको प्राप्त होता है । (२) कर्म पणा प्राप्तकरनेकी शक्तिरूप करणपणो को अंगीकार करता है ।



( ३ ) प्राप्य ऐसे कर्मत्व परिणमनरूपसे कर्मपनेको संपादन करता है ( ४ ) पूर्व भावका नाश होजाने पर भी ध्रुवपनेका अवलम्बन करने से अपदानपने को प्राप्त होता है । ( ५ ) उपजनेवाले परिणाम रूप कर्म द्वारा आश्रयमाण होनेसे सम्प्रदानपने को प्राप्त करता है । ( ६ ) धारण किये जाते हुये परिणाम का आधार होनेसे अधिकरणपनेको ग्रहण करता है । इसी प्रकार स्वयं ही पुद्गल षट्कारक रूप परिणमन करता है । उसी प्रकार जाब भी ( १ ) भाव पर्याय रूपसे प्रवर्तमान आत्म द्रव्यरूपसे कर्तृत्वको धारण करता है । ( २ ) भावपर्यायका प्राप्त करनेकी शक्तिरूपसे करणपनेका अंगीकार करता है । ( ३ ) प्राप्य ऐसा भावपर्यायरूपसे कर्मपनेको स्वीकार करता है । ( ४ ) पूर्व भाव पर्यायका नाश होने पर भी ध्रुवत्वका अवलम्बन होनेसे अपादानपने को प्राप्त होता है ( ५ ) उपजाने वाले भाव पर्यायरूप कर्मद्वारा आश्रयमाण होनेसे सम्प्रदानपनेको प्राप्त होता है । ( ६ ) धारण को जाती हुई भावपर्यायका आधार होनेसे अधिकरणपने को प्राप्त होता है । इस प्रकार स्वयं ही जीव षट्कारक रूप परिणमन करता है यद्यपि निश्चयसे कर्मरूप कर्ताका जीव कर्ता नहीं है । और जीवरूप कर्ताका कर्म कर्ता नहीं है । तथापि जीवके रागादि विभावोंके विना निमित्तके न तो पुद्गल कर्मरूप परिणमन करता है । और द्रव्य कर्मके निमित्त विना न जीव ही रागद्वेष रूप परिणमन करता है इस बातको हम पहले अच्छी तरह सप्रमण सिद्ध कर चुके हैं इसलिये यहां उसे दुहगनेकी आवश्यकता नहीं है । जीवके राग द्वेष रूप परिणाम होनेमें द्रव्यकर्म निमित्त पडता है और पुद्गल द्रव्य कर्मरूप होनेमें जीवके रागद्वेष परिणाम निमित्तभूत होते हैं ऐसा होनेमें इनके परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध हैं इस बातको आप भी अस्वीकार नहीं करसकते फिर निमित्त अकिञ्चित

कर कैसा ? जब निमित्तोंके अनुसार पदार्थोंका परिणमन होता है तब क्रमवद्ध पर्याय कैसी ? और बिना तपके कर्मकी निर्जरा और संवर नहीं होता फिर व्यवहार धर्म उपादेय नहीं ऐसा क्यों ? यद्यपि व्यवहारधर्म साधनेमें सरागता है तथापि वह सरागता संसारका कारण न होनेसे उपादेय ही है क्योंकि दूर किया है अज्ञान अन्धोर जाने ऐसा जीव ताके तप संयम शास्त्रादिक सम्बन्धी राग भी है वह कल्याणके अर्थ ही है जैसे सूर्य के प्रभात संध्या सम्बन्धी आरक्तता है वह उदयके अर्थ है ।

“ विधूततमसोरागस्तपःश्रुतनिबन्धनः ।

संध्याराग इवार्कस्य जंतोरभ्युदयाय सः ॥ १२३ ॥

—आत्मानुशासन

अर्थात् जैसे सूर्यके जैसी अस्त समय संध्या विषे लाली हो है तैसी ही प्रभात समय संध्या समय लाली हो है परन्तु प्रभात की लाली में अर संध्याकी लाली में बड़ा अंतर है जो प्रभात-समय विषे रात्री सम्बन्धी अन्धकार का नाश करि मंधी विषे जो लाली भई सो आगामी सूर्यका शुद्ध उदय को कारण है । तैसे जीव के जैसा विषय आदिक विषे राग हो है तैसा राग तप शास्त्रादिक विषे भी हो है । परन्तु जो विषयादिक सेवनमें राग हो है वह मिथ्यात्वका कारण है संध्या समय की लाली समान है आगामी अज्ञान अन्धकारके द्योतक है और जो तप शास्त्रादिक विषे राग भाव है सो मिथ्यात्व सम्बन्धी अज्ञानता को नाशकरि आगामी जीवका शुद्ध केवलज्ञानके उदयको कारण है इसलिये पूजा दान तप आदिमें जो सराग भाव है वह हेय नहीं है उपादेय ही है । इसको संसारका कारण समझ कर इसके लोप करनेकी चेष्टा करना प्रयत्न करना और भोगोंमें तल्लीन

रहने वालेको सद्गुरु मानना यह क्या है ? महान तीव्र मिथ्या-  
त्वके उदयका कारण है क्योंकि व्यवहार धर्मका लोप करने वालों  
की दृष्टिमें विषयभोगोंके सेवनकी सरागतामें और पूजा दानादिक  
करनेकी सरागनामें कुछ भी अंतर नहीं भासता है । यदि  
भासता है तो इतना ही भासता है कि एक लोहकी वेडी है और  
वह मोनेकी वेडी है अतः दोनों ही वेडी हैं किन्तु यह बात नहीं  
है ऊपरके दृष्टान्तसे यह स्पष्ट हो जाता है कि व्यवहार धर्म  
मोक्षमार्ग है इसीलिये आचार्योंने इस व्यवहार धर्मके साधन  
करनेका आदेश दिया है । यदि यह व्यवहार धर्म संसार का  
कारण होता तो क्या जीवों को संसारमें रूतानेका आचार्य उ-  
द्देश देते ? कभी नहीं ।

“ दुविहं संजमचरणं सायारं तह हवे निरायारं

सायारं सगंथे परिग्गहा रहिय खलु निरायारं ” २०

दंसणवयसामाइयोसहसचितरायभत्तेय ।

भारं भपरिग्गह अणुमण उद्दिट्ठ देस विरदो य ॥

२१ चारित्रपाहुड

कुन्दकुन्द आचार्य कहते हैं कि दान और पूजा करनेवाला  
मात्तमार्गमें दाड लगाता है । देखो रयणसार—

“ जिणपूजा मुणिदाणं करेइ जो देई सत्तिरुवेण ।

सम्माइट्ठी सावय धम्मी सो होइ मोक्खमग्गरओ ” १३

तथा और भी—

इह गियमुवित्तवीयं जो ववइ जिणुत्त सत्तखेत्तेसु ।

सो तिहुवण रज्जफल भुंजदि कल्लाण पंचफलं ” १८

—।यणसार

इत्यादि सर्व ही आचार्योंने व्यवहार धर्मको मोक्षकारण मान-  
कर उसके करनेका जीवोंको उपदेश दिया है फिर भला वह  
अनादेय कैसे हो सकता है जिसके नाश करनेका पुरुषार्थ किया  
जाय अतः निश्चयधर्मका साधनभूत व वहारधर्म साधक अव-  
स्थामें सर्व प्रकारसे उपादेय है जब साध्यसिद्ध अवस्था प्राप्त हो  
जाती है तब साधनकी जरूरत नहीं रहती वह स्वयमेव छूट जाता  
है इसके पहले उसके अभाव करने का पुरुषार्थ करनेका प्रयत्न  
करना अपनी आत्माको धोखा देना है क्योंकि बिना साधनके  
साध्यदशा प्राप्त नहीं होती यह अटल नियम है ।

अब इस विषयको यहीं खतम करके आगे केवलज्ञानमी-  
मांसा पर थोड़ा प्रकाश डालकर इस निबन्धको पूरा करूंगा ।

हम ऊपर बतला चुके हैं कि सारा “ जैनतत्त्वमीमांसा ”  
क्रमवद्ध पर्यायकी सिद्धि, निमित्त अकिञ्चित्कर, व्यवहार मिथ्या,  
कार्य को निष्पत्तिमें, उपादानकी योग्यता । यह मूल विषय हैं ।  
इसीकी पुष्टिमें आपने सारा बल प्रयोग किया है पर जो बात  
आगमविरुद्ध है वह किसी हालतमें सही सिद्ध नहीं होती अतः  
इसके बलज्ञान स्वभाव मीमांसा में भी क्रमवद्ध पर्यायकी पुष्टि  
करनेका प्रयत्न किया गया है आपका जो यह कहना है कि—  
जवसे द्रव्योंकी क्रमवद्ध पर्यायें होती हैं यह तथ्य प्रमुख रूपसे  
सबके सामने आया है तबसे ऐसे प्रश्न एक दो विद्वानों की ओर  
से भी उपस्थित किये जाने लगे हैं । उनके मनमें यह शल्य है कि  
केवलज्ञानको सब द्रव्यों और उनकी सब पर्यायों का ज्ञाता मान  
लेनेपर सब द्रव्योंकी पर्यायें क्रमवद्ध सिद्ध हो जावेगी किन्तु वे

ऐसा नहीं होने देना चाहते हैं। इसलिये वे केवलज्ञानकी साम-  
र्थ्यके ऊपर ही उक्त प्रकारकी शंकायें करने लगे हैं। किन्तु वे ऐसे  
प्रश्न करते हुये यह भूल जाते हैं कि जैनधर्ममें तत्त्व प्ररूपणाका  
मुख्य आधार ही केवलज्ञान है।

जैन धर्ममें तत्त्व प्ररूपणा ही क्या समस्त अलोकाकाश  
सहित तीनों लोकोंका और उनमें स्थित समस्त पदार्थों का और  
उनकी समस्त त्रिकालवर्ती पर्याय केवलज्ञानमें प्रतिभासित होती  
हैं इसलिये उन सबकी प्ररूपणा उस केवलज्ञान द्वारा ही होती है  
इस बातका बोध क्रमवद्ध पर्याय मानने वालों के ही ज्ञानमें हुआ  
हो और क्रमवद्ध पर्याय नहीं माननेवालों के ज्ञानमें इसका बोध  
न हुआ हो सो बात नहीं है। क्रमवद्ध पर्यायको माननेवालोंको  
नियतिवाद पाखंड घोषित करने वाले नेमचन्द्र सिद्धान्त चक्र-  
वर्ति जैसे दिग्गज आचार्यों के ज्ञानमें भी केवलज्ञानमें उपरोक्त  
मध्य विषय झलकते हैं। ऐसा बोध नहीं हुआ हो सो बात नहीं है  
क्रमवद्ध पर्यायकी प्ररूपणा केवलज्ञानियोंकी नहीं है यदि क्रम-  
वद्ध पर्यायकी प्ररूपणा केवलज्ञानियों की होती तो उसका उल्लेख  
शास्त्रोंमें पाया जाता, क्योंकि सर्व शास्त्रों की रचना आचार्यों  
ने केवलज्ञान द्वारा निर्णीत विषयोंके आधार पर की है। इस  
लिये मानना पड़ेगा कि क्रमवद्ध पर्याय नियतिवाद पाखंड है।  
जो पूर्वाचार्योंने घोषित किया है। यह छद्मस्थोंकी सृज है  
दि० जैन धर्ममें एक यह काल दोषसे नया पाखंड खड़ा हुआ है  
केवलज्ञानके विषयमें किसी विद्वानको कुछ भी शंका नहीं है।  
सब विद्वान जानते हैं कि—

“त्रैलोक्यं सकलं त्रिकाल विषयं सालोक मालो-  
कितं । साक्षाद्येन यथा स्वयंकरतले रेखात्रयं सांगुलिं”

केवलज्ञानका ऐसा प्रभाव है फिर भी आज तक किसी आचार्य ने किसी विद्वाने क्रमवद्ध पर्यायका उल्लेख नहीं किया। यदि यह मान्यता यथार्थरूपमें होती तो इसका उल्लेख शास्त्रोंमें अवश्य मिलता किन्तु इसका उल्लेख शास्त्रों में नहीं मिल रहा है इससे यह सिद्ध होता है कि इसकी मान्यता यथार्थरूपमें नहीं है। क्योंकि केवलज्ञानमें हमारा त्रिकालवर्ती समस्त अवस्था भलकती है तो भलकती रहो जिससे हमको क्या ? दर्पण की तरह केवलज्ञान की स्वच्छता है इसलिये हमारा परिणमन केवलज्ञानमें भलकता है यह उसका स्वभाव है।

वह अपने स्वभावानुसार समस्त पदार्थों को प्रतिबिम्बित करता रहता है और हम हमारे स्वभावानुसार परिणमन करते रहते हैं। न तो हमारे परिणमनमें केवलज्ञान कुछ बाधा डाल सकता है और न केवलज्ञानके परिणमन में हमारा परिणमन कुछ बाधा डाल सकता है दोनोंका परिणमन स्वतंत्र है इस बातको आप भी स्वीकार करते हैं कि किसी पदार्थका परिणमन किसी दूसरे पदार्थके आधीन नहीं है फिर हमारा परिणमन केवलज्ञानमें भलका इसलिये हमारा परिणमन क्रमवद्ध होगया यह बात कैसा ? हमारा परिणमन क्रमवद्ध हुआ या अक्रमवद्ध हुआ जैसा हुआ वैसा केवलज्ञानमें भलका हां इतनी बात जरूर है कि केवलज्ञानकी इतनी स्वच्छता जबरदस्त है कि हमारा भविष्यकाल में क्रमवद्ध या अक्रमवद्ध जैसा परिणमन होने वाला है वैसा परिणमन उनके वर्तमानकालमें भलक जाता है इस अपेक्षाको लेकर ऐसा कह दिया जाता है कि—

“ जो जो देखी वीतरागने सो मो होसी वीरा रे।

अणहोणी कबहु न होसी काहे होत अधीरा रे ॥

अर्थात् जैसा जैसा निमित्तों के अनुसार भविष्यमें हमारा परिणमन होने वाला है वह सब वीतरागके ज्ञानमें भलक चुका है सो ही होगा इसके अतिरिक्त अणहोनी कुछ भी नहीं होगी अर्थात् होनेवाली बात ही होगी इसलिये तुम्हो अधीर होने की जरूरत नहीं है। इस कथन का सारांश यही है कोई अस्मात् भयसे भयभीत है उनको धैर्य धारण करानेके लिये ऐसा कहा गया है। न कि क्रमवद्ध पर्यायकी सिद्धि करनेके लिए ऐसा कहा गया है। जो व्यक्ति इस कथनका क्रमवद्ध पर्यायकी अपेक्षा मानते हैं वे पुरुषार्थ हीन हैं क्योंकि उसकी विचारधारामें वह बात समा जाती है कि जैसा केवली के ज्ञानमें भलका है वैसा ही होगा इसलिये हमको पुरुषार्थ करनेकी जरूरत नहीं इसलिये ऐसी मान्यताको आचार्योंने पाखंड बोलकर कहा है। पाखंडियों को भगवानके वचनों पर विश्वास नहीं होता इसलिये वे मन-कल्पित अनेक प्रकार का सिद्धान्त बना लेते हैं।

वीतराग भगवानके ज्ञानमें जैसी जिसप्रकार हमारी पर्यायें होने वाली भलकी हैं वैसी ही उसी प्रकार हमारी पर्यायें होंगी इसमें कुछ भी संदेह नहीं है किन्तु इसको हम हमारी क्रमवद्ध पर्याय मान लें तो यही हमारी एक पहले सिर की महान मूर्खता है क्योंकि भगवानके ज्ञानके साथ हमारे परिणमन होनेका कोई सम्बन्ध नहीं हमारा परिणमन स्वतंत्र है वह क्रमवद्ध भी होता है और अक्रमवद्ध भी होता है। यदि हम हमारा परिणमन क्रमवद्ध मान लें तो हमारी मुक्ति कभी नहीं होगी इसका कारण यह है कि जबतक हमारे पूर्व संचित कर्मोंका सविपाक क्रमवद्ध निर्जरा होती रहेगी तबतक कर्मोंसे हमारा छुटकारा नहीं होगा क्योंकि पुरातन कर्मोंके उदयानुसार ही हमारा परिणमन होगा और उस परिणमन के अनुसार हमारे नवीन कर्मोंका बन्ध

होता रहेगा और पुरातन कर्म उदयमें आ आकर क्रमवद्ध निर्ज-  
रता जायगा इस हालतमें हम कर्मोंसे कभी अलग नहीं हो सकते ।  
इसलिये भगवानका हमारे लिये ऐसा आदेश है कि तुम अपना  
कल्याण चाहते हो तो हमारे ज्ञानमें क्या भलका है उस भरोसे  
पर मत बैठे रहो तुम तो “तपसा निर्जरा च” इस सिद्धान्तके  
अनुसार तपश्चरण करके बलपूर्वक पुरातन कर्मोंकी एक साथ आहुति  
देकर उसकी निवृत्ति करो और नवीन कर्मके बन्धवा संबर  
करो तब ही तुम्हारा कल्याण होगा अन्यथा नहीं अतः भगवान  
के ज्ञान में जैसा भलका है वैसा ही होगा उसको क्रमवद्ध पर्याय  
मानकर जो स्वच्छंद प्रवृत्ति करते हैं वे महान मूर्ख हैं तीव्र  
मिथ्यादृष्टि हैं उनका तीनकालमें कभी भी कल्याण नहीं होगा  
क्योंकि वे भगवानका आदेश नहीं मानकर भगवानके ज्ञानमें  
जैसा भलका है वैसा ही निःसंदेह होगा ऐसा मानकर वे स्वच्छंद  
प्रवृत्ति करते रहते हैं इस कारण आचार्योंने ऐसी मान्यता रखने  
वालोंको नियतिवाद पाखंडी हैं ऐसा कहा है इसलिये क्रमवद्ध  
पर्यायका समर्थन करना ही नियतिवाद का समर्थन करना है ।  
क्यों कि दोनोंकी मान्यता में कुछ भी अंतर नहीं है । नियति-  
वादी जो यह कहते हैं कि जिस समय जिसकर जैसा होना है  
वैसा ही होगा सो ही बात क्रमवद्ध पर्यायको माननेवाले कहते हैं  
फिर क्रमवद्ध पर्यायको माननेवाले तो यथार्थ बात को मानने  
वाले समझे जावें और नियतिवाद अर्थात् सब नियत है जिस  
कालमें जिस समय जिसकर जैसा होना है वैसा ही होगा उसके  
अतिरिक्त कुछ भी नहीं होगा ऐसा माननेवाले मिथ्यादृष्टि  
पाखंडी क्यों ! जब दोनों की मान्यता एक रूप है तो दोनों ही  
एक रूप सम्यग्दृष्टि या मिथ्यादृष्टि होंगे इसलिये क्रमवद्ध  
पर्यायको मानने वाले सर्वथा जैनागमके प्रतिकूल हैं ।



मैंने जो क्रमबद्ध पर्याय पर तथा निश्चय व्यवहार पर और उपादानकी योग्यतापर एवं निमित्त उपादानपर जो सोनगढ़के सिद्धान्तका मूल उपरोक्त चार विषय हैं। उस पर आगम और युक्तियों द्वारा यथासंभव समालोचना की है अथवा इसके अतिरिक्त और भी “जैनतत्त्वमीमांसा” के विषयभूत अधिकार हैं वे सब उपरोक्त चारों अधिकारोंमें समावेश हो जाते हैं क्योंकि उन सब अधिकारोंमें घुमा फिराकर उन्ही चार विषयोंकी उन्हीं पुष्टि की है इसलिये उपरोक्त चारों विषयोंकी समालोचना करनेसे सबकी समालोचना हो जाती है तो भी अन्य अधिकारोंकी यथासंभव समालोचना की गई है। यह समालोचना मैंने जो किसी द्वेष बुद्धिसे की है और न किसी मान बढ़ाईके लोभके वशीभूत होकर की है। किन्तु समालोचना करनेका एक ही मूल उद्देश्य यह है कि जैननागमके सिद्धान्त की रक्षा हो। जो विद्वान लोग जैननागमके सिद्धान्तके विपरीत साहित्योंकी रचना कर उसको जैननागमकी यह मान्यता है ऐसा रूप देते हैं जिससे जैननागम के सिद्धान्त का घात होता है और भोले जीव उसीको जैननागमकी यह मान्यता है ऐसा समझकर वैसा भ्रमन कर बैठते हैं जिससे उनका अकल्याण होना स्वाभाविक है। अतः भोले जीव जैनसिद्धान्तकी विपरीत मान्यताको सही मान्यता मानकर अपना अकल्याण न कर बैठे और जैन सिद्धान्त की मान्यतामें विपरीतता न घुस जाय इस उद्देश्य को सामने रख कर ही जैनतत्त्वमीमांसाकी यह समीक्षा की गई है। जैसे कि अकलंक देवने कहा है—

“हिमशीतल की विश्रसभामें मैंने जो जय लाभ किया।

पराजीत करके बोधोको ताराका घट फोड़ दिया ॥

सो न किया कुछ द्वेषभावसे अथवा गर्वित हो करके।

नास्तिकता से नष्ट हुये जीवों पर किन्तु कृपा करके ”

अतः प्रयोजन वश अथवा धर्म बुद्धिके आवेशमें आकर यदि कहीं पर कटु शब्दका प्रयोग हुआ हो तो उसको द्वेषबुद्धि से किया गया है ऐसा न समझकर मेरे प्रति रोष न करें मैं उन से बड़ी क्षमा याचना करता हूँ और विद्वानोंसे यह भी प्रार्थना करता हूँ कि ज्ञानकी मंदतासे यदि कहीं पर आगमविरुद्ध बात लिखी गई हो तो वे मुझे धर्म बुद्धिसे मेरी समझको धारणाको आगमानुकूल करें मैं उनका पूरा आभार मानूँगा । और उनको मैं मेरा हितैषी समझूँगा ।



## जिनवाणी प्रार्थना

जिनवाणी माता ! रतन त्रय निधि दीजिये ।

मिथ्या दर्शन ज्ञान चरण में, काल अनादी घूमे ।

सम्यग्दर्शन भयो न तातैं, दुख पाये दिन दूने ॥

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ।

हैं अभिलोषा सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चरण दे माता ॥

पावें हम निज सरूप अपनो भव—भव हों सुखसाता ।

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ॥

जीव अनन्तानन्त पठाये, स्वर्ग मोक्ष में तूने ।

अब है वारी हम जीवां की होवें कर्म बिहूने ॥

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ।

मव्यजीव हैं सुपुत्र थारे चहुँगति दुख से हारे ॥

इनको जिनवर बना शीघ्र अब देदे गुण गण सारे ।

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ॥

औगुण तो अनेक होते हैं बालक में ही माता ।

पै जब माता पाई तुमसी क्यों न वने गुण ज्ञाता ॥

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ।

क्षमा क्षमा हों क्षमा हमारे दोष अनन्ते भव के ॥

सुखका मार्ग बतादो माता—लेहुँ शरण में अबके ।

जिनवाणी माता ! रतनत्रय निधि दीजिये ॥

जयवन्तो जग में जिनवाणी मोक्षमार्ग परिवरतो ।

श्रावक हो 'जयकुंवर' वीनवै पद दे अजर अमरतो ॥

## जिनवाणी प्रचार

करना हर एक आत्महितैषी का कर्तव्य है। पुत्र, पुत्रियाँ, विवाह, मुँदन, यज्ञोपवीत आदि संस्कारों और तीर्थयात्रा आदि पुण्य कार्योंकी स्मृति चिरस्थायी करनेके लिए अपने इष्ट मित्रों में उपहार बांटनेकी जरूरत होती है। उस समय आप अन्य पदार्थ न बांटकर यदि संस्थाके पवित्र प्रेक्षामें छपे उत्तमोत्तम ग्रन्थों को खरीदकर उपहार बाँटे तो आप का और आपके इष्ट बन्धुओंका आत्मकल्याण हो जाय, चंचल लक्ष्मी स्थिर हो जाय।

संस्थाके एक साथ कम से कम पचास रुपयेके ग्रन्थ बांटने वालों का नाम उन ग्रन्थोंमें विना किसी अतिरिक्त खर्च के छपाकर चिपका देगी।

संस्थाके ग्रन्थ लागत दाममें दिये जाते हैं कारण यह संघर्ष प्रचारार्थ दान देकर जिनवाणी भक्त लोगोंने स्थापित की है और इसके मन्त्री महामन्त्री मूलसंस्थापक संरक्षक संस्थापक सब निःस्वार्थ भावसे तन मन धन लगाकर सेव करते हैं। कोई भी इससे आर्थिक लाभ नहीं उठाते।

आपका भी कर्तव्य है कि इस जिनवाणी प्रचार स्वयं स्वाध्यायार्थ ग्रन्थ लेकर इष्ट मित्रों तथा पुस्तकालय और शास्त्र मंडारोंमें लेने की प्रेरणा कर सहायक बने। श्रीशांतिसागरजैनसिद्धान्त प्रकाशनी संस्था आचार्यश्रीशांतिवीरनगर, पो० श्रीमहावीरजी (राजस्थान)



# बोर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल नं० २२२ चूड़ीवा

लेखक चूड़ीवाल चन्दप्रलज

शीर्षक जैन तत्वमीमांसा श्री सतीश